

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**TESIS DOCTORAL**

***ANÁPOLIS  
COMUNIDAD INCLUSIVA, ECOLÓGICA, PLURICULTURAL***

***UN PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA  
INSTITUCIONALIDAD ANALÉCTICA O UN MODELO FACTIBLE DE INTEGRACIÓN  
SOCIAL Y PRESERVACIÓN DE LA VIDA***

*Prof. Lic. Carlos F. Bauer*

Córdoba, Octubre de 2012

# ÍNDICE

## Introducción 11

### PRIMERA PARTE 19

- 1.a) El *Ethos* es sinónimo de Cultura 19
  - b) Latinoamérica y la historia universal 22
  - c) Acerca del concepto cultura 24
  - d) Ser latinoamericano 28
  - e) Esbozo para una antropología filosófica o *meta*-física de la alteridad 29
  - f) Acerca del concepto de aculturación o la ambivalencia de la conquista y sus despojos 30
  - g) Un texto fundante 32
  - h) Exterioridad 35
  - i) El otro como otro: escatología y distinción 38
  - j) Reeducación de la conciencia: hacia una conciencia *ana*-léctica 40
  - k) Bien común, e infinito 41
- 
- 2.a) Hacia un proyecto de liberación cultural. Reconstruyendo un nuevo mapa *ético* 43
  - b) *Meta*-erótica: más allá de la dominación machista eurocentrista imperante 44
- Liberación y nuevo hogar
- b.1) El cara-a-cara en su sentido abstracto 45
  - b.2) El cara-a-cara en su sentido concreto 46
  - b.3) Aproximaciones a la mujer aborigen y su dominación por la aculturación 46
  - b.4) Erótica y Liberación 49
  - b.5) Hacia un nuevo hogar 50
  - c) *Meta*-física pedagógica latinoamericana 52
  - c.1) Definiciones pedagógicas 53
  - d) Camino hacia una política latinoamericana 54
  - e) La arqueológica latinoamericana. Filosofía de la religión antifetichista al servicio de la liberación 55

### SEGUNDA PARTE 59

- a) Para una Filosofía de la Economía de la Liberación 59
- b) Filosofía de la *Poiesis* 59
- c) La relación propiamente *poiética* 61
- d) Tecnología de la liberación 63
- e) De los *Grundrisse* a la Filosofía de la Liberación 64
- f) Capital-trabajo ¿una contradicción aparente, o una asimetría latente que busca siempre enmascararse? 65
- g) El concepto de totalidad en Marx 67
- h) El sujeto-individuo y el capital 69
- i) La *utopía* en Marx 70
- j) Manuscritos del 61-63 72
- k) La exterioridad en la filosofía de la liberación de Marx  
Reflexiones desde la Filosofía de la Liberación Latinoamericana 74
- l) La cuestión de Irlanda 79
- m) Consideraciones acerca de *El Capital* y la Filosofía de la Liberación  
¿Por qué *El Capital* es una *Ética*? Una lectura y una posición desde la *Ética* de la Liberación 82
- n) El concepto de Trabajo Vivo (*Lebendige Arbeit*)

El trabajo vivo vive de su trabajo, el capital vive del trabajo vivo 87

n.1) Trabajo vivo 89

n.2) Trabajo objetivado 89

ñ) Filosofía de la religión antifetichista en Marx

Antifetichismo al servicio de la liberación 90

o) Las metáforas teológicas de Marx 91

p) La lógica sacrificial del capital 94

### **TERCERA PARTE 96**

#### **Historia de la Liberación Ética 96**

Pasos metodológicos previos a la arquitectónica 96

Inmersión ética 96

Breve comentario sobre la ética de la liberación 97

Hacia una arquitectónica 98

#### **Esfera formal 99**

a) Introducción 99

b) La arquitectónica de la ética de la liberación como arquitectónica invertida 100

c) El criterio de validez y el principio moral formal universal 106

c.1) Criterio intersubjetivo de validez 106

c.2) Principio moral universal de validez 108

c.3) La aplicación del principio de validez moral 109

d) *Voz Ética* 110

e) Un caso práctico de *Voz Ética*: Franz Fanon y la Sociología de la liberación 112

#### **Esfera material 117**

a) Introducción 117

b) Sobre la tesis 1, 3 y 11 de la Ética 118

c) Dignidad ética 120

d) Biología cognitiva-afectiva para una antropología de la liberación. Antropología neuronal vs. Antropología metafísica del alma sustancial 121

d.1) La conciencia según A. Damasio. Descartes: un precursor, productor, paladín de la mente 123

d.2) H. Maturana 128

d.3) G. Edelman 130

d.4) Sistema evaluativo-afectivo 130

e) Criterio y principio material universal de la ética 134

e.1) Criterio material-universal de verdad práctica 134

e.2) Principio ético material universal 136

e.3) Aplicación del principio 137

#### **Esfera fáctica 138**

a) Mediación fáctica empírica 138

b) F. Hinkelammert 139

c) Criterio y principio de factibilidad 143

c.1) Criterio de factibilidad 143

c.2) Principio de factibilidad 146

c.3) Aplicación 147

#### **Intermezzo ético 149**

### **Crítica ética o Ética II 151**

- a) Introducción 151
- b) Positividad y negatividad en Marx 154
- c) Las pulsiones de muerte en Freud 160
- d) Retornando a Levinas o el tercero inclusivo 161
- e) Enrique Pichón-Riviere. Ética y psicología social 164
- f) Principio y criterio material-crítico 175
  - f.1) Criterio crítico 176
  - f.2) Condición de posibilidad crítico-positiva 177
  - f.3) Aspecto crítico-negativo 178
- g) Principio ético-crítico 178
  - g.1) Aspecto ético-crítico negativo 179
  - g.2) Aspecto ético-crítico positivo 179
- h) Aplicación del principio crítico-ético 180

### **Comunidad de víctimas: validez antihegemónica 181**

- a) Introducción 181
- b) Nacimiento de otra conciencia 182
- c) *Concientização* 184
- d) Un caso Práctico de *concientização*. Freire y el medio rural 188
- e) Tercer criterio de demarcación. ¿Hacia un cuarto criterio? 190
- f) Principio esperanza 192
- g) Criterio y principio crítico-discursivo de validez 195
  - g1) Criterio intersubjetivo de validez: criterio crítico 196
- h) Principio ético crítico discursivo 197
  - h1) Su aspecto negativo 197
  - h2) Su aspecto positivo 198
- i) Iniciales tareas discursivas 199
  - i1) Juicio 199
  - i2) *Utopía* factible 200
- j) Aplicación de la utopía 200

### **Principio Liberación 201**

- a) Introducción 201
- b) La cuestión de la organización 203
- c) La cuestión del sujeto o gentemergente como diversidad de sujetos históricos 204
  - c1) De la negación a la afirmación del sujeto corporal vivo 204
  - c2) Proceso emergente de la víctima 205
  - c3) Intersubjetividad 206
  - c4) Intersubjetividad de gentemergente 207
- d) Reforma-transformación 207
- e) Coacción legítima, violencia, *praxis* de liberación 210
- f) Criterio crítico de factibilidad y principio de liberación 214
  - f1) Criterio crítico factible de toda transformación 215
  - f2) El juicio crítico acerca del poder del dominador 216
  - f3) Auto-evaluación de la capacidad práctica de la comunidad de la víctima 216
  - f4) Coyuntura objetiva de la factibilidad de la transformación 217
- g) Principio-Liberación 217
  - g1) Momento negativo del principio liberación 217

- g2) Momento positivo del principio liberación 218
- g3) Aplicación y *novum* como nuevo bien 218
- h) Reflexión final 219

#### **CUARTA PARTE 221**

##### **Historia de la Liberación Política 221**

- a) Intermezzo entre ética y política 221
- b) Esquema general de Política de la Liberación 222

##### **Historia de la liberación para la ampliación de la vida. Política I 222**

Localizaciones 224

Primera Modernidad 225

- A) Primera modernidad temprana 225
- B) Otra primera modernidad temprana 227
- C) Segunda modernidad temprana 1630-1789 228
- D) Tercera modernidad temprana 230
- E) Modernidad madura en el Reino Unido y Francia 231
- F) Modernidad madura en la Ilustración alemana y su filosofía política y Estado 235
- G) La modernidad dependiente o la otra cara de la Modernidad eurocéntrica 340

##### **Historia de la liberación para la ampliación de la vida. Política II o el anti-hobbes**

##### **Intermezzo político 242**

- a) Política fundamental 243
- b) Modernidad y política arquitectónica. Despliegue del poder político 245
- c) Reubicación de las tres esferas 249
- d) Voluntad-*potentia-potestas* 250
- e) Distinción entre *potentia* y *potestas* 253
- f) Acontecimiento fundacional 256
- g) Actores políticos 257

h) Nivel A 258

i) Campo político 258

j) Del sujeto al actor 260

k) Acción estratégica-política 262

l) Poder consensual 264

m) Bloque como estructura 267

n) Nivel político institucional 269

ñ) Puentes de ascenso 269

o) *Eros* e institución 270

p) *Eros*, disciplina y alienación 270

q) Lo civil y lo político 271

r) Hacia las tres esferas 272

##### **Esfera material 272**

- a) Articulación de campos 272
- b) Lo social y político 273
- c) Sub-esfera ecológica 274
- d) Sub-esfera económica 275
- e) Sub-esfera cultural 276

### **Esfera de la factibilidad 277**

- a) Sociedad civil y sociedad política 278
- b) Institución del Estado como sociedad política 279

### **Esfera formal 281**

- a) Discursividad, soberanía y legitimidad 281
- b) De la *potentia* a su diferenciación como poder legislativo 283
- c) Sistema de derecho 284
- d) Estado de derecho 285
- e) Opinión, consenso y mediocracia 287

### **IGUALDAD O EL PRINCIPIO DEMOCRATICO 288**

- a) Razón político-discursiva 288
- b) Voluntad e igualdad 289
- c) Principio democrático interior 289
  - c.1) Búsqueda del principio democrático 289
  - c.2) Enunciado del principio democrático 290
    - c.2.a) Principio de legitimidad política 291
    - c.2.b) Principio democrático al momento racional del poder 291
    - c.2.c) Principio democrático y voluntad de participación en el poder 292
  - c.3) Fundamentación del principio democrático 292
- d) Postulados políticos 292
  - d.1) Democracia directa 293
  - d.2) Identidad representante/representado 293
  - d.3) Unanimidad 293
- e) *Frónesis* y discursividad 294
  - e.1) Aplicación 294
    - e.1.a) Aplicación en la esfera del derecho y otras instituciones 294
    - e.1.b) Aplicación en la esfera material 295
    - e.1.c) Aplicación en la esfera de la acción estratégica 295
  - e.2) Micro-instituciones 295
    - e.2.a) La mayoría y la minoría 296
    - e.2.b) Representación en la democracia 296
    - e.2.c) Votación 297
- f) Las formas de gobierno o los modelos de democracia 297
- g) Sistemas políticos democráticos 298

### **FRATERNIDAD O EL PRINCIPIO MATERIAL 299**

- a) Razón político-material 299
- b) *Conatio vita conservandi* 300
- c) Principio material de la política 302
  - c1) Principio implícito 302
  - c2) Enunciado del principio material 303
  - c3) Fundamentación 305
  - c4) Aplicación 305
- d) Postulados 306

### **LIBERTAD O EL PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD ESTRATÉGICO-POLÍTICO 306**

- a) Razón estratégico-política 306

- b) Voluntad temporalizada 307
- c) Principio de voluntad estratégica 308
  - c1) Factibilidad y *possibilitas* 308
  - c2) Estrategia sin normatividad 308
  - c3) Enunciado normativo del principio de factibilidad 309
  - c4) Fundamentación 309
- d) Libertad como postulados políticos 309
- e) Aplicación del principio 310
  - e1) Éxito estratégico 310
  - e2) Eficaz manejo de la escasez empírica 310
  - e3) Gobernabilidad 310

**A) Reflexión metodológica 310**

- B) Ética y Política 311
- C) Ascensión dialéctica 314
- D) Sobre la articulación arquitectónica de los principios para un institucionalismo analéctico 315

**Historia de la liberación para la ampliación de la vida. Política III o la profundización crítica analéctica 317**

- a) Intermezzo político 318
- b) Transformación crítica para un nuevo orden político 318
- c) Distinciones entre las nociones de pueblo, lo popular y el populismo  
Movimientos sociales y la lucha por la hegemonía 318
- d) *Hiperpotentia* 322
- e) Principios políticos de liberación 325
  - e.1) Principio material crítico liberador 325
- f) Dimensiones del principio material crítico 326
  - f.1) Sub-esfera ecológica 326
  - f.2) Sub-esfera económica 327
  - f.3) Sub-esfera cultural 328
- g) Principio formal crítico 328
  - g.1) Las políticas como nobles oficios 329
- h) *Praxis* de liberación 330
- i) Construcción de una nueva hegemonía 332
- j) Transformación de las instituciones políticas 333
- k) Las tres esferas de la transformación 334
  - k.1) Sub-esfera ecológica 334
  - k.2) Sub-esfera económica 335
  - k.3) Sub-esfera cultural 335
- l) Esfera formal 336
- m) Esfera de la factibilidad 337

**TRABAJOS CRÍTICOS A LA INGENIALOGÍA DEL TRABAJO 338**

**ESCRITO 1 339**

PRISMA DES-EUROCENTRIZADOR DEL ESPECTRO EUROCÉNTRICO  
DESTRUCCIÓN, DE-CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE EUROCENTRISMO Y  
CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS

Introducción 339

Destrucción y de-construcción del concepto de eurocentrismo	339
A) Origen histórico	339
B) Precisión conceptual sociológica y antropológica	340
C) Dimensiones del eurocentrismo	341
1. Historiografía	342
2. Universalismo	342
3. Civilización	343
4. Orientalismo	344
5. Progreso	344
6. Derecho	345
7. Justicia	346
8. Existencia-Espiritual	346
D) Dimensiones en Red de pensadores críticos	347
9. Dussel o la Economía como falacia filosófica desarrollista	347
10) E. Lander o la modernidad como dispositivo colonizador	348
11) Mignolo o la imaginación eurocéntrica	348
12) Naturaleza y Globocentrismo	349
13) Un lugar en el mundo y el mundo como lugares para una crítica al capitalcentrismo	350
14) La invención eurocéntrica del otro en el caso Venezolano	351
15) Necesidad y contingencia en la antropología social y cultural con base filosófica	355
16) Descolonización de la economía	358

## **ESCRITO 2**

La caverna global o el sistema-mundo colonial. Conquista y Quironización de ¿Australia?	360
Introducción	360
El problema de la colonialidad	362
Precedentes	366
Hacia el proceso de la Quironización como colonización	366
Proceso toponímico de dominación	368
¿Australia?	368
El pobre de Quirós estaba preocupado, muy preocupado	370
La difusión centrífuga	372
James Cook, desarrollo o hacia el <i>Commonwealth</i> El desarrollo moderno o el subdesarrollo del milenarismo	373
Reconfiguración <i>ego</i> -objetiva del mundo, o de Colón a Quirós	374
Anexo 1: Mapa	375

## **ESCRITO 3 376**

Medicina para la liberación	376
Planteo Inicial	376
Inicio histórico del pluspeso latinoamericano	378
Sepúlveda	378
Medicina y colonialidad	380
El médico hegemónico en el censo de la colonialidad	380
El miedo a la consulta	381
El colonizado, el médico europeo y el médico autóctono	383
El médico europeo es un oponente calificado multifacético	383
Prácticas médicas <i>post</i> -crisis	384
Medicina y revolución	385
Medicina de la liberación	386

Palabras finales 391

#### **ESCRITO 4 392**

La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal

Otro camino para decolonizar nuestra historia, cultura y estado

Notas para un proceso de liberación permanente 392

Presentación del problema 392

Introducción 393

a) Ubicación *Geo*-histórica 394

b) Otra metodología 395

c) La historia universal debe abrirse y diversificarse permanentemente 397

c.1) Precedentes históricos de la Isla Caribeña 397

c.2) 397

c.3) 397

d) Una gema negra aun por descubrirse 398

d.1) 398

d.2) 400

e) Recuento de lo ganado hasta aquí 401

f) Camino a la Independencia. Una lectura histórica 402

g) Orígenes del Vudú. Filosofía africana 404

h) La filosofía afro-haitiana más allá y más acá del eurocentrismo, del indigeno-centrismo y el latino-américo-centrismo 405

h.1) Filosofía Libre 406

h.2) Filosofía Abierta y Liberada: Filosofía afro-Haitiana como filosofía de la libertad entera y como filosofía de la necesidad de plena libertad para un bien-estar y ser totalmente libres 408

i) Impacto de Haití en la Filosofía europea 410

j) Corolario Abierto: Vivir Libre o Morir, el Vudú y el nuevo Estado Independiente 412

#### **Conclusiones 416**

#### **FUENTES BIBLIOGRÁFICAS 448**

Libros 448

Artículos 451

Entrevistas en soporte papel y digital 451

Entrevistas audiovisuales 452

Dussel en You Tube 454

#### **BIBLIOGRAFÍA SOBRE ENRIQUE DUSSEL 454**

Libros 454

Artículos sobre Enrique Dussel en papel 455

Artículos sobre Enrique Dussel en *Web Site* 457

#### **BIBLIOGRAFÍA DE ARTÍCULOS CRÍTICOS A ENRIQUE DUSSEL 457**

ESCRITO 1 457

ESCRITO 2 458

ESCRITO 3 459

ESCRITO 4 461

Fuentes Bibliográficas 461

Bibliografía General 462

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA A LA TESIS 464**

### **APÉNDICES 475**

1- Reseña biográfica de E. Dussel 475

2- Pequeño léxico de términos 477

### **Tabla de Términos 477**

Analéctica 477

Arquitectónica de la ética 478

Arquitectónica política 479

Falacia desarrollista 479

Filosofía de la liberación 479

Frentes de liberación 479

Hegemón analógico 479

Inédito viable 480

Materiell-material 480

Metáfora espacial de la exterioridad 480

Método anadialéctico 481

Momento analéctico 481

Multiculturalismo 481

Pluriculturalismo 481

Pobre 482

Política crítica 482

Simetría 482

Trans-modernidad 482

Universalidad analógica 483

Utopía factible 483

## *Introducción*

Este trabajo de investigación versa sobre la construcción de la idea o concepto de un institucionalismo crítico o *anápolis*. Estos términos los emplearé como sinónimos para nominar lo producido. Para tal fin tendré en cuenta principalmente la obra y sistema filosófico de Enrique Dussel, como así también diversos aportes de diferentes autores y líneas teóricas. Esta tarea se inscribe en un segundo ciclo<sup>1</sup> de mi proceso de indagación, examinando, esta vez, la institucionalidad analéctica como alternativa-alterativa no eurocéntrica, que es desde donde enfocaré la edificación de una *utopía* como también la llama Dussel.

Para una mayor referencia y ubicación con los términos específicos, he confeccionado dos apéndices en donde se encontrará, por un lado, una biografía sobre el autor, y por otro, un léxico en el que se definen una serie de conceptos fundamentales que atraviesan toda esta pesquisa. A este glosario se puede recurrir cada vez que se considere necesario.

El término institucionalismo lo derivaré del concepto institución (*institutio-onis*) como la acción de instituir, de manera teórica y práctica, una nueva forma de entender este nivel de realidad socio-cultural. No concebiré por ello a lo institucional como lo meramente establecido, sino que lo comprenderé en el sentido de organizaciones fundamentales de un país, nación, cultura etc., pero que pueden y deben ser cambiados, corregidos, transformados de raíz para el mejoramiento, conservación y aumento de la vida en comunidad. Será entendido también como la agrupación metódica de un *corpus* disciplinar y conceptual-práctico que sustenta dicha red de ideas crítico-constructivas. Lo institucional será, entonces, todo lo relativo a las instituciones en cuanto participan de sus dinámicas de construcciones.

La institucionalización es la acción y efecto de institucionalizar y éste guarda el significado de dar el carácter de institucional a dicha acción. Instituir no será sólo actuar sobre algo determinado y fundado, sino establecer algo que no existía antes en su faceta teórico-práctica. Este significado está ligado a la acción y posibilidad de crear nuevas opciones, no desde el punto de vista individual, sino colectivo aunque este colectivo incluye los momentos monológicos, que en conjunción es desde donde emprendemos y empezamos a organizar nuevas opciones. No se trata de una visión de la realidad dada y que habla por sí misma de una vez y para siempre, sino de lo que podemos hacer y decir en sentido renovado e instituyente.

Inscribo esta idea en la corriente de pensamiento crítico latinoamericano y en lo que me ha propuesto E. Dussel. Y en mi caso particular pensando en tipos de instituciones ético-políticas para el cuidado integral de la vida en sentido simétrico y no en mero sentido centro-periferia. No se trata del planteo del nuevo institucionalismo eurocéntrico que desde la publicación del trabajo clásico de Hall y Taylor (1996), aún se sigue considerando, desde una visión de lo establecido, que las instituciones afectan el comportamiento de los actores, sino que nos ocuparemos de una instancia previa, en donde se plantea que desde los renovados comportamiento de los nuevos actores sociales, no demonizados por el Leviatán, se crean las nuevas instituciones para la inclusión. Desde el trabajo de Hall y Taylor el institucionalismo se ha dividido en tres opciones en las que no deben inscribirse nuestras ideas: el institucionalismo histórico, el de la elección racional y el sociológico también referido a la teoría de las organizaciones. Según estos pensadores las influencias teóricas de estos nuevos institucionalismos pueden ser encontradas en la nueva economía institucional (Williamson, 1973; North, 1981), y en el behaviorismo (heterogeneidad de planteos). Estos estudios han sido aplicados a políticas públicas. Elinor Ostrom (1997), una de las institucionalistas más

---

<sup>1</sup> El primero está signado por el trabajo, Bauer, Carlos F.: *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Editorial UNC, Córdoba, 2008, pp. 247. En este estudio me centro en la cuestión de método. En la actual investigación avanzaré en la propuesta institucional.

influyentes en el área de políticas públicas, adopta la perspectiva de la elección racional, mientras Theda Skocpol (1992; 1995), otra institucionalista destacada, adopta la perspectiva del institucionalismo histórico.

Tampoco se trata de un abordaje eurocéntrico institucional habermasiano en donde su teoría social sostiene que existen dos modos de acción social: la estratégica y la comunicativa. En la acción estratégica se trata de una relación sujeto-objeto y se corresponde con el modelo descrito por Weber, esto es, para el actor social, todos los elementos de la sociedad, inclusive otros sujetos, son tomados como objetos y utilizados como medios para el fin anhelado, es decir, se trata de una racionalidad orientada al éxito en donde el actor busca realizar sus objetivos considerando de esta forma la acción de los demás individuos. En el marco de una comunidad estratégica, es cierto, no se trata de un solipsismo, pero tampoco de una superación del individualismo “social” egoísta. La acción comunicativa se ocupa de la relación sujeto-sujeto y se orienta al entendimiento mutuo considerando a los demás sujetos, con que interactúa, como también poseedores de capacidad para el discurso y el entendimiento.

La noción de consenso habermasiano no necesariamente debe tener un soporte empírico, sino que puede reducirse sólo a la capacidad argumentativa, que seguro, no poseen con paciencia, “pulcritud”, “elocuencia” e inter-socializada quienes están en los márgenes o excluidos de la sociedad. En el caso de Habermas se tratan de actores sociales que buscan armonizar sus acciones por medio de discursos y es claro que son sujetos que poseen un nivel de existencia material “mínimamente” resuelto. A su vez, este planteo coincide con un momento histórico del centro del eurocentrismo<sup>2</sup>.

No me ocuparé de estos temas en extensión, ya que exceden los marcos de este trabajo. Desarrollaré mi idea de institucionalidad. Esta no es ni histórica, ni económica, ni racional de manera exclusiva, sino que es anadialéctica, es decir arquitectónica, y con ello es un conjunto conformado por lo histórico, económico, filosófico, ético y político. Deberemos ver cómo estas líneas se articulan en una red compleja y de mutuas imbricaciones para una propuesta de cuidado de la vida ecológico-comunitaria.

Con el correr de los años la analéctica se constituyó en un método arquitectónico-histórico abierto, que posee una confluencia de diversos criterios y principios, cuya ciencia y sentido consisten en seguir construyendo un camino hacia la liberación, que significa una institucionalidad futura, como comunidad posible más justa de inclusión en una época global y no de exclusión como acontece en la actualidad.

La exploración que me propongo sobre la institucionalización de los diversos principios y en ellos del principio *material* universal<sup>3</sup>, surca la pretensión de situacionalidad metódica de la analéctica y de este nivel, factibilizador, entre otras cosas, de un ana-diálogo intercultural-intercientífico. **Se dialoga y se hace ciencia desde la vida y no desde la muerte.** Este no es el único principio, ni al que se pueda reducir la filosofía en cuestión. Deberemos transitar cinco más y mostrar sus articulaciones pertinentes. Todos ellos son necesarios pero ninguno suficiente por sí mismo. Hacer hincapié en la materialidad no tiene un sentido fundamentalista ni reductivo, sino reconstructivo de uno de los niveles más olvidados y destruidos por diversas filosofías, lo que en muchos casos, denota una posición ideológica explícita. Son algunos de los contenidos que iremos abordando en detalle.

---

<sup>2</sup> Cf. Andrews, Christina W: “Implicações teóricas do novo institucionalismo: Uma abordagem habermasiana”. Dados, abril-junho, año/vol. 48, número 002. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2005, pp. 271-299. (Traducido por el tesista).

<sup>3</sup> Dice E. Dussel, “por todo ello propondremos 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 vida humana en general...” (Dussel 1998: 140), la negrita la establezco para resaltar lo considero conveniente.

Este pensamiento arquitectónico es la etapa más desarrollada y construida del método analéctico. Está compuesta por diversas áreas complementarias, así como por múltiples criterios y principios convergentes. Es la visión de conjunto de una realidad dinámica, histórica, filosófica, antropológica, social, cultural, económica, etc., a la que E. Dussel llega luego de un largo trayecto, de diálogos y procesos de resemantizaciones. Desplegaremos estas cuestiones en el transcurso de la exposición.

Con el actual trabajo me propongo iniciar una investigación sobre los pilares de dicha *utopía*, modelo, *eutopía*, institucionalismo analéctico o *anápolis* como la he llamado y denominaré en adelante. El presente trabajo en relación a la obra de Dussel se posiciona temporalmente desde las primeras formulaciones críticas situadas en América Latina a mediados de la década de 1960 (Siglo XX) hasta la actualidad del año 2012 (Siglo XXI). Espacialmente nos situaremos desde la intención de un horizonte histórico mundial y latinoamericano. Esta es una apertura que nos evita caer en visiones etnocéntricas, como es el gran riesgo que nos significa el eurocentrismo, y a su vez nos previene de las demás reacciones a la mano, como son el latino-americano-centrismo, el indigeno-centrismo, el afrocentrismo, el asiacentrismo, el australocentrismo, etc.

Esta institucionalidad posee dos momentos: uno el horizonte de vida (primera base) como desarrollo y producción, y no solo en sentido biológico (*materiell*), sino en sentido ético cualitativo (*material*); otro que deviene de este “suelo nutriente” (Dussel 1998: 182), que corresponde a la institucionalización metódica del criterio y principio material universal como arquitectónico. Considero que es un tema poco trabajado y conocido en nuestro contexto universitario y social, pero de suma importancia y actualidad para tenerlo en cuenta como estudio filosófico-económico-ético-político, ya que, desde una visión latinoamericana, se tratan muchos *problemas latentes* de la época en la que vivimos, como son los de la alteridad, la teoría, la *praxis*, la globalización, la exclusión, la pobreza, el crimen cultural y ecológico-biótico, el derecho, lo legítimo-ilegítimo, la justicia, la democracia, etc., todo lo cual se tratará dentro de un marco de elaboración propia, con el plan de una propuesta práctica filosófica.

¿Qué es lo que sucede con la vida y las condiciones que la posibilitan en un contexto de aculturación y destrucción ecológica global? ¿Se mantiene, se acrecienta o decrece? El hombre es nido de la vida y aunque éste sea una pequeña y minúscula parte o una hebra del tejido, con las fuerzas que ha logrado desplegar, ha puesto en jaque al medio ambiente de co-existencia. Estas condiciones viabilizan el desarrollo de la subsistencia de las demás especies como el suyo propio. Lo que construiré y mostraré como hipótesis de este trabajo es que la ética y la política de la liberación son un proyecto conjunto y amalgamable de amparo, reproducción y rectificación de la vida en comunidad, de férreo desafío a un contexto histórico que se presenta con proyectos de exclusión y de riesgos concretos y factibles de extinción de la biodiversidad, como en algún momento nos recordara, por ejemplo, K. Jaspers en unos de sus textos: *La bomba atómica y el futuro del hombre*. Me propongo para esta labor articular la cuestión de método, su evolución arquitectónica, de principios y criterios, el tema de la *utopía*, con su correspondiente construcción terminológica interna que nos ofrece un paisaje conceptual no eurocéntrico. La tarea es intensa teniendo en cuenta que E. Dussel, no ha retomado aún, en sus últimas obras, el asunto del método de manera específica, aunque haya desplegado otras estaciones de éste, sobre todo, centrándose en la elaboración de la *Política* como tal.

Profundizaré las columnas del proyecto ético-político en vinculación con el método. Ambos contenidos se entretrejen y posibilitan mutuamente. Y a la par que desarrollaré los sistemas orientados a la preservación de la vida, mostraré, con mayor contenido, períodos más complejos del método, ya que, ahora contamos con la obra *Política de la Liberación*. El trabajo emprendido es de suma complejidad, pero la misma también es una apuesta con respecto a la recuperación de diversos matices del denso horizonte de la vida ético-política. Es una postura

que se sitúa frente a los proyectos injustos, neoliberales, pragmáticos, econocráticos que en nombre de la “simplicidad” y la **usura** han continuado sus emprendimientos colonizadores del mundo de la vida, y aprovechando cualquier oportunidad para hacerse práctica, se han posicionado lejos de solucionar los problemas sociales y muy cerca de reproducir sus riquezas privadas.

Intentaremos propiciar una apertura vital (no vitalismo, ni vitalista). La modernidad es **un modo de “vida”**, en el que la vida misma ha sido emplazada, que ha extraído y quitado diversidad de vidas (culturales-espirituales-ecológicas) para poder constituirse. De lo que se trata ahora es de abrir ético-políticamente este horizonte o perspectiva vitalista, ontológica, eurocéntrica cerrada a su sola sobre-vivencia para que desde un **espacio vivo universal** o más amplio viva la diversidad y esta no se extinga cultural, espiritual y ecológicamente. Es decir, nos disponemos a una apertura del horizonte del (“ser-ego”)-en-el-mundo, porque más allá de él, hay muchos otros que no pertenecen a dicho nivel, ya que tienen el derecho de vivir en la vida y no en el eurocentrismo.

En el estudio que he llevado a cabo con anterioridad y que he citado al comienzo, indago la filosofía que posibilita concebir una *utopía* factible (Dussel), o un *inédito viable*, término acuñado por Paulo Freire. Con el sentido de dar continuidad y sustento al actual trabajo, retomaré este estudio previo cuando lo considere imprescindible, ya que me permite, en esta investigación, avanzar en sentido práctico produciendo los nuevos argumentos, evitando así, retroceder de forma constante aclarando en pocas líneas un contenido tan extendido como es el del método.

Continuaré empleando el marco de la visión interpretativa sobre Dussel, que he construido en este estudio aludido ya que me posibilita adelantar con solidez las diferentes cuestiones que abren la perspectiva para las nuevas obras. De manera sucinta lo mencionaré para tenerlo presente en adelante. Me ocupo de cuatro momentos: el primero es el **eurocéntrico**, que es la totalidad en la que se vive sin cuestionarla. El segundo es el **destructivo** en donde se comienzan a romper los límites totalizadores de la visión eurocéntrica; el tercero, el **deconstructivo** en donde, una vez rotos los muros de la totalidad, nos podemos adentrar de forma crítica en ella, tomando elementos que consideramos útiles y desechando elementos innecesarios, a la vez que, en el proceso, nos autocriticamos en nuestros marcos etnocéntricos y eurocéntricos; y el cuarto, es el propiamente **constructivo** en donde comienzan a esbozarse las propuestas.

Al interior de estas cuatro etapas del pensamiento de Dussel distingo tres bases epistemológicas-filosóficas diferenciales. Para el período **eurocéntrico** (1950) prima la formación neo-tomista, existencialista, husserliana; para los períodos **destructivos** y **deconstructivos** (1965), la hermenéutica fenomenológica crítica situada, y para el **constructivo I** (1970) la levinaciana, época en la que también realizó intercambios con el filósofo lituano. A su vez este tercer período posee tres etapas sucesivas. Por un lado, como sostuve, la **constructiva I** que es donde se edifica la propuesta del método analéctico crítico con asiento en la filosofía de I. Levinas, para que después de su exilio de la Argentina, comience una fuerte y extensa formación en la base epistemológica-filosófica marxista (1975), que conjuntamente con los diálogos realizados con K. O.- Apel (1985) darán lugar a los períodos sucesivos dusselianos. La segunda etapa es la **constructiva II** (1998) en donde el método pasa a edificar de **modo** arquitectónico su dimensión ética; y por último, la **constructiva III** (2007) en donde comienza a fabricarse metódicamente una política arquitectónica analéctica. Estos dos últimos constructos están signados por la plataforma dusseliana que conforma una visión particular y decide emprender una propuesta de color propio.

En este estudio abordé los ciclos **destructivos**, **deconstructivo** y el **constructivo I**, esbozando una introducción a los dos períodos sucesivos. En la presente investigación

retomaré los primeros períodos pero desarrollando otros aspectos de los mismos que nos guiarán y contextualizarán, con el terreno preparado, para el tratamiento y profundización de los momentos **constructivos II** y **III** en los que me detendré para armar el cuerpo (*corpus*) de la propuesta institucional crítica. El conjunto del trabajo nos permitirá acceder a los principios éticos-políticos y sus *intra* e *inter*-conexiones que constituyen la lógica en la que consiste el proyecto institucionalista analéctico o *anápolis* a la que me refiero.

Se trata de visualizar el nuevo suelo, sus columnas y techos para acceder a un planteamiento alternativo de sistema que sirva para repensar los conceptos de comunidad, ciudad inclusiva (*anápolis*), ecológica, económica, ética, política, intercultural de corto, medio y largo plazo. Hacer énfasis en esta temporalidad se debe a que, además de ser una propuesta situada, ella sugiere, a tono con otros planteos críticos, la emergencia de una nueva época, asentada en otros principios reproductores y no destructores de la vida.

En la **primera parte** de la presente investigación trazo una introducción a partir de conceptos que continúo del anterior escrito, como de otros apenas esbozados en él y otros que no fueron planteados y que aquí desplegaré. Retomo así el concepto de *ethos*, como también desarrollo los horizontes de la erótica y de la pedagógica, para terminar en los primeros surcos de una política que nos permitirán ir delineando el camino a seguir en adelante.

En la **segunda parte** me interno en la construcción de la filosofía económica crítica, esbozada en el estudio anterior, pero no profundizada en sus categorías más relevantes. Una vez definidos conceptos como *ethos*, **cultura**, **pueblo**, etc., nos sumergiremos en ellos, de manera específica, a través de la filosofía económica, para ascender de esta forma al mundo del trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*) y su horizonte de producción, reproducción, crecimiento y proyección de la vida en comunidad ecológica. En esta sección debemos comenzar a plantear concretamente las conexiones de este horizonte de filosofía económica con la primera gran síntesis arquitectónica-sistemática, que me significa la ética de la liberación.

En la **tercera parte**, una vez que he tratado el conjunto de las temáticas preparatorias, me adentro en la propuesta ética que nos pone en contacto con la primera base de multifundamentación, dándome como resultado el primer *corpus* arquitectónico del institucionalismo analéctico que viabilizará la construcción de una política posterior. En este apartado propongo el concepto de **voz-ética** que considero medular en dicha propuesta, así como también retomo e integro la psicología social como otro aporte en esta construcción.

En la **cuarta parte** me detengo en el análisis de la política y llevo a cabo un proceso de *subsuntion* (subsunción) de la ética en donde la primera base de multifundamentación se complejiza hacia el ascenso a la *praxis* crítico-constructiva. Esta es una sección que comprende, a su vez, tres instancias. En **primer lugar** abordaré la **Política I** en donde se presenta un esquema general de una historia mundial con explícita pretensión no eurocéntrica. Conjuntamente llevaré a cabo ciertos señalamientos, donde indico que aún se conservan resabios de eurocentrismo y latinoamericentrismo, para detenerme, *a posteriori*, a tratar el tema con mayor profundidad.

En **segundo lugar**, una **Política II**, en donde me adentro en las principales categorías de esta dimensión arquitectónica, desplegando la primera área de la misma en sentido ontológico. En la **tercera** fase diseño<sup>4</sup> la **Política III**, que deberá hacer hincapié en una *praxis*, ya no de reconstrucción histórica, sino de **transformación**. Aquí se despliega, en sentido trans-ontológico, la segunda área de la arquitectónica, como un concreto cuestionamiento a la primera. En estos tres ciclos se cumplen las tres etapas del horizonte anadialéctico propuesto: *praxis-teoría-praxis*. De este trinomio, el primer término es crítico y el tercero es transformativo. Las teorías quedan, entre ambos, sujetas a revisión y rectificación constante.

---

<sup>4</sup> Sostengo este término en consonancia con la recomendación que me hiciera E. Dussel, de trabajar con el libro *20 tesis de Política*, debido a que el volumen tres de la obra en cuestión esta siendo elaborado.

Al aplicar mi esquema interpretativo, a lo que describo en grandes líneas para cada parte de esta investigación, es que en la primera predomina el procedimiento **destructivo**; en la segunda, el **deconstructivo** y **constructivo I**, para luego poderme centrar en el desarrollo del **segundo constructo** que es la dimensión ética, y de ahí proceder hacia el **tercer constructo** que es la **política** con sus tres sub-etapas, *praxis-teoría-praxis*, o historia-arquitectónica-transformación.

Los conceptos de arquitectónica y sistema los trabajo conjuntamente, pero ambos, si bien son complementarios, a su vez, se distinguen, siendo el primero la manera de referirme al contenido interno, de la estructura en su orden y **modo** propio, mientras que el segundo término se refiere a la movilidad, dinámica, articulación y conexión interna y externa de cada parte y principio entre sí, propiciando y favoreciendo una visión macro que sugiere y promueve la concepción de una nueva época.

E. Dussel deconstruye la tradición discursiva hegemónica recepiendo la tradición crítica que se remonta por ejemplo a Schelling-Feuerbach-Kierkegaard-Nietzsche-Zubirí-Foucault-Horkheimer-Adorno etc., pero sobre todo con base en Marx y Levinas. Luego pasa a articular esta tradición crítica con lo que he denominado la *voz-ética-del-otro*. Ese es un trabajo que se intensificará desde el movimiento intelectual de la Filosofía de la Liberación que conformaron y en el que se incluye a P. Freire, con el que trabaja, en importante vinculación conceptual y pedagógica.

E. Dussel no ha realizado un trabajo aislado, sino que además de retomar diversas tradiciones europeas de los últimos dos siglos, ha discutido activa y fervientemente con los otros integrantes de la Filosofía de la Liberación y colegas de otras líneas latinoamericanas con los que asiente y disiente, como son A. A. Roig, J. C. Scannone, E. Laclau, A. Parisí, O. Ardiles y sobre todo con F. Hinkelammert, H. Maturana, R. F.-Betancourt, W. Mignolo etc. como también ha abierto el diálogo con filósofos europeos, norteamericanos, canadienses etc. como Levinas, Ricoeur, Apel, Habermas, Vattimo, Rorty, Wallerstein, Holloway, Taylor etc.

Es importante destacar que aunque Dussel realiza un estudio y trabajo situado desde Latinoamérica y sus circunstancias históricas particulares de relevancia planetaria, no se cierra a lo latinoamericano. Además, luego de la crítica realizada a la filosofía europea que entiende pertinente, tiene en cuenta los aportes de la misma como tradición, así también como los aportes de la filosofía africana y asiática en una historia de las eticidades que será desarrollada más adelante.

Relacionaremos toda la propuesta filosófica en conjunción intrínseca con la historia de América, desde la época de la colonización hasta el presente, enfatizando los movimientos socio-culturales históricos, así como los sujetos emergentes surgidos del fenómeno de la globalización, por ejemplo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con el cual se relacionó E. Dussel, y hoy llamado Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN)<sup>5</sup>.

También focalizaremos en el estudio de la intersección entre la ética y la política, investigando la viabilidad del proceso de concreción que se mueve de lo ético a lo político inclusivo y viceversa. E. Dussel ha elaborado su programa con la intención de aportar para llenar un largo vacío en cuanto a la ética y la política latinoamericana, construyendo una proximidad entre ambos campos como superación trans-moderna del eurocentrismo que abismó estas dos esferas. Para ello abordaré nociones como las de comunidad, *hiperpotencia*, *potencia*, *potestad* como poder institucional, poder obediencial, fetichización del poder, la necesidad de instituciones políticas con asidero arquitectónico en las esferas *material* (ecológica, económica, cultural), formal (postulados-principios-criterios), fáctica (marcos-modos-medios), que contribuyan a construir el *hegemón analógico* o institución

---

<sup>5</sup> Véase EZLN: *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*. Chiapas, México, 1996, p. 68.

transcapitalista-transmoderna. Para ello indagaré qué nos sugieren las nuevas obras de E. Dussel.

La vida del ser humano es vida cotidiana, y podemos leer unas breves líneas que el autor nos sugiere: “vida humana es vida cultural. El ser humano vive en una cultura y no puede vivir en abstracto”<sup>6</sup>. De ahí que sea imprescindible una reconciliación y complementación entre ambos campos, debido a que el abismo eurocéntrico que media entre las dos esferas se traduce en muerte de la diversidad cultural, espiritual y ecológica-biótica.

De esta manera propiciamos adecuadamente el abordaje de la *subsuntion* analógica de los principios éticos hacia el campo de lo político. Es desde este nuevo campo político que debe crecer la nueva institucionalidad trans-moderna que puedo representar en la siguiente expresión: “la institucionalidad política esta fundada en posibilitar la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos en comunidad política”<sup>7</sup>.

En algún momento G. R. Kusch, refiriéndose al Che Guevara, habló de construir una Historia Grande<sup>8</sup> de América que supere la historia pequeña del colonialismo, del eurocentrismo o caverna global como expondré en el tercer escrito final sobre Australia. De esta manera también estaríamos contribuyendo a construir esta Historia Política Grande, esa que se puede hacer en todos lados, siempre y cuando no sea sobre la humillación de alguien: “¡La política es ante todo una acción en vista del crecimiento de la vida humana de la comunidad, del pueblo, de la humanidad!”<sup>9</sup>.

Hacia el final cierro con **cuatro textos** críticos y complementarios a toda la propuesta. Esto se debe a que a lo largo de todo el trabajo iré realizando señalamientos que considero complejos y merecen un tratamiento aparte, debido a su especificidad y extensión. En el **primero** trato el concepto de **eurocentrismo** que atraviesa todos los escritos de E. Dussel y de muchos pensadores latinoamericanos, pero que no termina de ser visualmente claro en cuanto a sus dimensiones específicas, ya que está desperdigado por las obras o acotado a problemáticas específicas. Aquí lo reconstruyo situadamente junto a los aportes de otros teóricos, como con una visión propia del mismo. En el **segundo** amplió el horizonte histórico de un tema que no ha sido todavía incluido desde el inicio de las formulaciones dusselianas: la conquista de **Oceanía**. Con ello introduzco otras series de modernidades e intento hacer un aporte para una visión plenamente global de la colonización.

En el **tercero** impulso otro contenido que es complementario como es el cuestionamiento del modelo hegemónico de medicina vigente. Este se corresponde a un nivel institucional más acotado, pero que no deja de ser un subsistema fundamental dentro de la comunidad política. Al respecto ampliaré el concepto de salud. Este aspecto no suele ser abordado en las propuestas críticas éticas-políticas, y por el otro lado, en el ámbito de la medicina, cuesta incluir el horizonte de ética y política de la liberación para enriquecerse de manera mutua. Este ha sido un trabajo preparado con extensa bibliografía y largos intercambios en el ámbito de la medicina social, colectiva y de la epidemiología comunitaria. Sobre el tema pretendo contribuir, a su vez, con una lectura distinta de Franz Fanon. A fuerza de circunscribir la propuesta de medicina, me he planteado límites acordes al trabajo para poder asentar, de manera contextualizada en otra región periférica, los argumentos principales y así posibilitar una articulación del concepto de salud como otra directriz necesaria de *anápolis* o del institucionalismo analéctico.

---

<sup>6</sup> Dussel, E.: “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida” en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. De autores varios. Editorial Política, Buenos Aires, 1999, p. 206.

<sup>7</sup> Dussel, E: *20 Tesis de Política*. Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 73.

<sup>8</sup> Kusch, G. R.: *Obras Completas*. T. II *La negación del pensamiento popular*. “El tiempo del sacrificio”, Editorial Ross, Rosario, 2000, p. 684.

<sup>9</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 75.

En el **cuarto** escrito, despliego una temática que vengo señalando de forma crítica y que no veo presente en las últimas obras de Dussel, y sobre todo en *Política de la Liberación. Volumen I* que es donde se presenta otro esquema de la historia local y mundial. Esto me lleva a criticar el latino-américo-centrismo, resabio de eurocentrismo y etnocentrismo, tanto como hacer un señalamiento crítico a la tradición de pensamiento latinoamericano que no visualizó y aun no concientiza de manera adecuada este aspecto. Esto no lo señalo por ningún prurito, sino con las responsabilidades del caso, ya que no se trata de reconocerlo sólo a la luz de la historia, sino también de la filosofía y los posibles cruces entre ambos niveles. Incluso los estudiosos que reconocen la revolución haitiana solo desde una perspectiva histórica, no dejan por ello de recaer en un latinoamericocentrismo de marcada tendencia. Me detendré en esta trama por considerarla medular para nuestra historia y filosofía, dedicándole una importante extensión debido a su complejidad.

Con los aportes de los cuatro escritos finales, busco desplegar *in acto* e *in situ* un proceso auto-crítico que pretende mostrar la dinámica permanente de reconfiguración e inclusión de propuestas.

Incorporada ya Oceanía, y desde una actitud no etno-céntrica ni euro-céntrica, nos proponemos resemantizar los marcos de historia local y mundial, y así situar y reubicar, desde una geopolítica más precisa, a la modernidad dentro del re-configurante *Sistema-Mundial*, como proceso de globalización eurocéntrico que excluye a la mayoría de la humanidad. La analéctica se ha arquitectonizado como una filosofía actual, situada en Latinoamérica y en un contexto global, con una noble pretensión de mundialidad, planteando la posibilidad de una construcción político institucional presente y futura. ¿Es posible dicha propuesta? ¿Cuales son los obstáculos materiales y epistemológicos para esta elaboración? ¿Qué bienes nos reporta dicha construcción? ¿Podemos decir, parafraseando, por ejemplo a M. Buber, que la vida encuentra aposento en un proyecto ético-político de este tipo, más acá y más allá de la intemperie de los designios eurocéntricos?

Surcaremos estas y otras preguntas intentando determinar la posible relevancia y aportes de la Ética y la Política de la Liberación a nivel filosófico latinoamericano, siendo una proposición que surge en un contexto histórico emergente y con anhelos de alternativas, renovación y cambios. No pretendo con ello abrir múltiples ventanas, sino, relacionar derivaciones específicas vinculadas al hilo conductor de este trabajo. Desde este deseo y pulsión de transformación es que germinan opciones como estas, ya que se hacen eco de problemas acuciantes como lo ecológico, la diversidad cultural, y las dificultades locales como es el intento de superación de Estados Naciones etnocéntricos, eurocéntricos y latino-américo-céntricos, unidimensionales, monolíticos y economaníacos etc.

En contextos de destrucción de la vida cultural, espiritual y ecológica, se comprende que cobren fundamental relevancia para la discusión y acción construcciones de este tipo, en tanto tentativas que, de manera intensa y denodada, proponen detener el proceso humano destructivo de la vida. Nuestro proyecto se orienta a realizar aportes para no destruir la vida, sino, para resguardarla. Teniendo en cuenta el proceso crítico y auto-crítico que llevaré a cabo a través de los diversos contenidos diferenciales, es que puedo caracterizar adecuadamente lo que propongo, como institucionalismo analéctico o *anápolis*, una opción entre otras de diseño de nuevas comunidades-ciudades ecológicas, interculturales, inclusivas, etc.

Desde un compromiso con las comunidades que han transitado las sucesivas colonizaciones y los actuales conflictos de aculturación es que nos proponemos una defensa del paisaje que posibilita la vida, no excluyendo a ningún tipo de persona-sujeto, sino integrándolos ético-políticamente. Esto implica un fuerte trabajo de descentramientos que deben propiciar sobre todo la instalación de procesos, permanentes de construcción de propuestas, para que no nos cerremos a ninguna en particular.

## PRIMERA PARTE

Viraje del punto (*στροφή*) cero para situarnos más acá, *intermezzo*, más allá de la *hybris* de la neutralidad, para situarnos en la vida de todos los días (C. Bauer).

### 1.a) El Ethos es sinónimo de Cultura

Es importante destacar que el concepto de Ética para E. Dussel no tiene un carácter abstracto ni meramente normativo. Dicho concepto incluye la afirmación de un nosotros y vosotros concreto como punto de partida<sup>10</sup>. El concepto de Ética, como *Ethos* antropológico cultural, atraviesa toda su obra. En el trabajo, que se propone el autor, de reformulación del concepto de Ética para la filosofía, tiene en cuenta, sobre todo y después de su giro marxista<sup>11</sup>, los aportes de la filosofía crítica de posguerra (1945), como también los aportes provenientes de las demás ciencias sociales. Dichas vertientes las iremos abordando a lo largo del escrito.

Desde este proyecto, el filósofo argentino pretende trabajar una universalidad *distinta* a la husserliana. La universalidad Dusseliana es analéctica y nos referiremos a ella de diversas maneras y a lo largo de esta investigación. Mientras que en Husserl, podemos observar que su universalidad se eleva desde los sujetos a un *ego transcendental* que los homogeniza, a una *yoidad* por sobre todos los *yoes* particulares, a una conciencia transcendental por sobre las conciencias individuales, que aunque el método empleado por Husserl es descriptivo, igualmente hegemoniza la mirada queriendo abarcar el todo, en una intención reconstructiva del eurocentrismo. Sobre todo, después de Marx y las Revolución Rusa y China, la “Primera Guerra Mundial”, Nietzsche y Freud. Esta universalidad husserliana-posthegelina deja ver clara la continuidad de la tarea colonizadora del eurocentrismo que parte, según Dussel, desde 1492.

E. Husserl escribe con total claridad:

En esta sociedad total, dirigida por el **ideal**, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar **tarea infinita**; la función de la reflexión teórica, libre y universal, **que abarca también todos los ideales y el ideal total**: por tanto, el sistema de todas las normas. La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad<sup>12</sup>.

Esta expresión de Husserl, no es más que la restitución-rehabilitación epistemológica del párrafo 347 de Hegel:

Al pueblo a quien corresponde semejante momento como **principio natural** le es confiada la realización del mismo en el avanzar de la conciencia de sí que se despliega desde el Espíritu Universal. Este pueblo en la historia universal es en esa época el **dominante** y solo puede hacer época en ella una vez. Frente a su derecho absoluto de ser guía en el presente momento del desarrollo del Espíritu Universal **los espíritus de los demás pueblos carecen de derecho** y como aquellos cuya época ya ha pasado no pesan más en la historia universal<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> “Punto de partida. Desmitificación, afirmación del nosotros y vosotros”, trabajado en Bauer, C.: *La analéctica de Enrique Dussel...* UNC, Córdoba, 2008.

<sup>11</sup> “El Giro o viraje Marxista”, trabajado en Bauer, C.: *ibid.*

<sup>12</sup> Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*. Cap. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. Editorial Nova, Buenos Aires, 1969, p. 158, (el subrayado es mío).

<sup>13</sup> Hegel, G. F.: *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad. Buenos Aires 1937, párrafo 347, p. 291, (el subrayado es mío).

E. Dussel no se opone radicalmente al método fenomenológico como tal, ni tampoco a ningún método moderno-contemporáneo, sino que los toma, aprende de ellos y, los critica en su etnocentrismo y eurocentrismo e intenta superar dichas posiciones desde un horizonte liberador. Se opone radicalmente a los centrismos excluyentes de estos métodos ya que han sumido a la mayor cantidad de la humanidad en la pobreza extrema.

El antropólogo G. Leclercq, nos comenta con respecto al colonialismo:

Las consecuencias de este punto de vista han sido desastrosas para la humanidad, porque las doctrinas de la pesada carga del hombre blanco se emplearon para justificar la explotación económica y para negar el derecho a controlar los propios asuntos a millones de individuos en el mundo, en los lugares en que la expansión de Europa y América (del norte)<sup>14</sup> no ha entrañado el total exterminio de las poblaciones<sup>15</sup>.

Dussel, asumiendo esta situación mundial crítica, y para que dicha crisis no se agudice, es que va a intentar un diálogo intercultural con todos los métodos surgidos en Europa, asumiéndolos en sus aportes y criticándolos en sus direcciones funcionales extrafronterizas, que es desde donde empiezan a perder su racionalidad, aunque sean concebidos para operar sobre y contra el mundo.

Sin ir muy lejos, por ejemplo, en esta reformulación del concepto de Ética, además de estar movido por estas inmensas preocupaciones, Dussel lo emprende desde una etapa hermenéutica crítica, donde asumió las enseñanzas de P. Ricoeur, como los aportes de Levinas y de Heidegger con un claro intento de superación de este último. También influenciado por un Marx en principio muy tenue y opacado por las interpretaciones hermenéuticas.

Por todo ello, la fenomenología está asumida como método pero ahora desde un horizonte distinto, el horizonte *ana*-léctico que tiende a otro concepto de universalidad, como universalidad intotalizable que solo se con-forma por la convivencia simétrica de las distintas partes, debido no a una situacionalidad totalizadora que pretenda abarcar “*todos los ideales y el ideal total*” como ha pretendido históricamente el eurocentrismo, sino, asumiendo la diversidad de situaciones como la latinoamericana y su infinita diversidad interna de situaciones. De esta manera también integra, en el horizonte analéctico, las interregionalidades Africana y Asiática con sus respectivas situacionalidades, no solo como bloques, como se esta queriendo señalar, sino también a la posibilidad de abordarlas intraculturalmente.

Los filósofos europeos confundieron, y aún lo hacen, la resolución que les brinda la abstracción filosófica al problema del caos o multiplicidad de opiniones dentro de su domicilio particular, como es Europa, con la Diversidad Cultural o de *Ethos* no europeos. Este falaz trabajo les brindó la norma universal bajo la cual sumergirían y sumergen a las demás culturas o *ethos* que nunca necesitaron de ninguna normatividad extraña impuesta bajo ningún mecanismo. Esta es otra expresión de la falacia histórica-filosófica en donde creyeron abstraer la plena diversidad cultural, cuando en realidad dicha reducción no es posible, sencillamente porque un particular no puede encarnar al todo ni imaginativa, teórica y mucho menos prácticamente. Empezar dicha tarea lleva como resultado, muerte, más muerte, seguida de muerte. Así es posible hacer la síntesis, pero su característica sería necroléctica.

Basado en los distintos estudios y campos en las **Ciencias Sociales** de aquella época, es que Dussel puede decirnos que “el complejo total de comportamientos que forma un sistema *quasi a priori* ético-social, es lo que denomino *ethos*”<sup>16</sup>. El sistema es *quasi a priori* ético-

---

<sup>14</sup> He agregado el paréntesis por considerarlo conveniente.

<sup>15</sup> Leclercq, G.: *Antropología y colonialismo*. Editorial Alberto Corazón, comunicación serie B, Madrid, 1973, pp.176-177.

<sup>16</sup> Dussel, E.: *Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauung*. Argentina, Chaco, Resistencia, 1966, pp. 25-26.

social, porque está vivo, en movimiento y va cambiando, no está momificado o esencializado<sup>17</sup>. Es una posibilidad de construcción desde una posibilidad de vida.

Luego nos dice Dussel:

(...) a diferencia de la mera civilización como sistema de vehículos objetivados de significación (cultura material), el comportamiento ético (incluyendo aquí no sólo a la moral sino igualmente a los usos sociales aunque secundariamente) no es objetivable en las cosas (como la *Dinheit* que se transforma en instrumentalidad) sino que permanece en el ámbito de lo subjetivo<sup>18</sup>.

En este proyecto de mostrar la historicidad previa a todo fundamento ontológico, no de demostrar, ya que no se puede preceder a una cultura con un fundamento externo a esa cultura o *ethos*, el autor sostiene “la actitud ante algo no es obra objetiva, sino que es un modo del mismo comportamiento; permanece siempre en el horizonte incomunicable del operante”<sup>19</sup>. Claro que aquí el término de incomunicabilidad no tiene una acepción negativa que lleve a la violencia, sino todo lo contrario, nos previene de la violencia de totalizarlo dentro del “orden racional” de una ontología opresora, que de esta forma comunica la acción de colonización con el *Ethos* a colonizar definida en realidad por ella como objeto, a la vez que produce un proceso de crisis que incluye la incomunicación al interior del *Ethos* colonizado.

Por todo ello equiparando a esta altura ambos conceptos nos dice que “el *ethos* o la cultura se diferencia de la civilización, en que por ser un ente no objetivado no es fácilmente transmisible. Y es más en cierto modo es incomunicable y si existe una comunicabilidad es sólo dentro del horizonte de la misma subjetividad o intersubjetividad del grupo”<sup>20</sup>. A propósito de esto el concepto de situacionalidad o de contexto o de cultura particular son preceptos básicos para el inicio de cualquier estudio antropológico que se digne respetuoso del otro, si es que se quiere conocer al otro en cuanto distinto. La tarea es conocer los propios preceptos culturales para que no actúen determinadamente en el estudio acerca de los otros *ethos*, y posibilita acceder a que se revele, desde la interioridad del *ethos* particular, la distinción tan anhelada como no totalizable. Este trabajo no ha sido realizado por el eurocentrismo, ya que sus filósofos muy poco se han internado en otros *ethos* marginales y

---

<sup>17</sup> Para la actualidad de los estudios de las ciencias sociales críticas hay que considerar otros escritos. Podemos citar un trabajo relevante de fines del Siglo XX y que será tratado y ampliado en detalle en el primer escrito crítico al final de esta investigación. Wallerstein, I.: “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”. *New Left Review* n° 0, Madrid, Enero de 2000, pp. 97-98. Este texto constituye el discurso inaugural de la ISA (*East Asian Regional Colloquium*), “El futuro de la sociología en el este de Asia”, celebrado el 22-23 de Nov. de 1996 en Seúl Corea y coordinado por la Asociación Coreana de Sociología y por Asociación Internacional de Sociología. Atendamos que nos dice I. Wallerstein quién sostiene aquí que las ciencias sociales han sido eurocéntricas a lo largo de su historia institucional, es decir, desde que han existido departamentos que han enseñado ciencias sociales dentro del sistema universitario. Esto no debe sorprendernos lo más mínimo. Las ciencias sociales son un producto del sistema mundo moderno. Además, como estructura institucional las ciencias sociales se originan básicamente en Europa. Al menos hasta 1945, las disciplinas de las ciencias sociales estaban de hecho abrumadoramente localizadas en tan sólo cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y los Estados Unidos. Incluso hoy, a pesar de que las ciencias sociales han extendido su actividad globalmente, la gran mayoría de los científicos del mundo siguen siendo europeos. Luego nos dice Wallerstein que en el periodo posterior a 1945, sin embargo, la descolonización de Asia y África y el incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no europeo han afectado al mundo del conocimiento tanto como a la política del sistema mundo. Uno de los cambios fundamentales que perdura hasta hoy es que el eurocentrismo ha sido atacado, duramente atacado. Esta contraofensiva ha estado, por descontado, fundamentalmente justificado, y no hay ninguna duda de que si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI, están obligadas a superar su **herencia eurocéntrica**, que ha tergiversado su análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo.

<sup>18</sup> *Ibid* p. 26.

<sup>19</sup> *Ibid* p. 26.

<sup>20</sup> *Ibid* p. 26.

periféricos, al igual que sus antropólogos ya que, aunque instalados en una cultura particular nunca se terminaron de des-eurocentrar y de internar en dicho *ethos* particular, y así ni siquiera han sido lo suficientemente concientes de su horizonte de comprensión, siempre eurocéntrico, por lo tanto limitado indefectiblemente a su propio contexto, que se confundió con “la objetividad” de la conciencia.

Avanzando sobre el análisis de la objetividad impuesta, homogénea y opresiva nos comenta Dussel que, “como la civilización el *ethos* se da en sistema, pero con una radical diferencia. El sistema de los instrumentos es objetivo, mientras que el del *ethos* es subjetivo y difícilmente cognoscible”<sup>21</sup>.

De esta forma el *ethos* es siempre previo a toda civilización impuesta y aculturadora. Dando un paso más, Dussel se va a referir al concepto de Estado, que es otro de los valuartes fundamentales del estructuralismo eurocentrista, en los siguientes términos: “la noción de estado es en cierto modo secundaria ya que sólo indica un cierto tipo de organización o unidad política que se funda en comunidades anteriores que son las que poseen un *ethos* propio”<sup>22</sup>. Aquí mantiene la distinción entre ética y ontología. El Estado eurocéntrico es ontológico pero no originario, se asienta sobre el otro y lo destruye. En esta atmósfera se ve la inoperancia histórica de la razón eurocentrista convertida en mera razón instrumental-universal-totalizadora-totalitaria.

Si atendemos al desenvolvimiento histórico del concepto señalado, es que “además los estados pueden aparecer y desaparecer según sus conveniencias o circunstancias, mientras que el *ethos* puede sobrevivirlos”<sup>23</sup>. Una imagen que destacamos en estos tipos de Estados, es que son como carpas comerciales, que levantan campamento cuando les ha ido muy bien y agotaron el negocio, o muy mal cuando han sido desplazados por otra “carpa comercial”, dejando tras de sí, sólo despojos de *ethos*, que deberán renacer, por **ahí**, como rizomas.

## ***b) Latinoamérica y la historia universal***

Dussel, en sus primeros tiempos y para emprender este estudio sobre la especificidad de Latinoamérica en la historia universal, pretende proveer a los latinoamericanos de un método que aporte claridad a tanta confusión generalizada que viene de vieja data. Su investigación se dirige a la “reflexión metafísica sobre el ser, constitutivo último de nuestro mundo”<sup>24</sup>, reflexión aún demasiado enmarcada en una etapa hermenéutica aunque posicionada críticamente, como hemos señalado (Bauer 2008).

Ascendiendo en el nivel del análisis para Dussel la historia universal o de la civilización es una *pre*<sup>25</sup> y *proto*historia de la historia latinoamericana. En su intento de auscultar críticamente la historia, “la realidad”<sup>26</sup> de Latinoamérica, sostiene en primera instancia a nivel de distinción de horizontes que “entre el Amerindiano y nosotros existe una distancia

---

<sup>21</sup> *Ibid* p. 26.

<sup>22</sup> *Ibid* p. 28.

<sup>23</sup> *Ibid* p. 28.

<sup>24</sup> *Ibid* p. 80.

<sup>25</sup> Con el término *pre*-historia Dussel establece que “no se quiere decir lo que comúnmente se entiende por ese término (anterior a la escritura o de las grandes civilizaciones) (...) se trata de un momento en el cual nuestra conciencia latinoamericana estaba en el momento previo a su constitución” (Cf. *ibid* p. 80) crítica explícita.

<sup>26</sup> Recordemos que aunque crítico situado aun conservaba en sus primeros tiempos de elaboración cierta búsqueda “esencialista”, aunque no se trate de un esencialismo metafísico tradicional. Su actitud metódica continua en el presente aunque el contenido del método ha sido dinamizado, historizado desde una dialéctica crítica situada que le permitió avanzar por sobre una fenomenológica-hermenéutica crítica situada. En (Bauer 2008) expongo esta evolución detallada y metodológicamente y en el párrafo “Giro o viraje marxista ¡Marx a la vista!” abordo el paso a la dialéctica situada propiamente. Aquí retomo las referencias para ubicar al autor en su momento y de acuerdo a la obra que abordé, a los fines de esta investigación.

gigantesca, la distancia de una edad calcolítica -en el mejor de los casos- con una civilización de la ciencia, la técnica, universal”<sup>27</sup>. Pero en el plano del *ethos*, “el injerto”<sup>28</sup> produce un fruto propio ya que nuestro temple ni es meramente amerindiano ni hispánico”<sup>29</sup>. Como hemos sabido señalar, aunque el término mestizaje no es debidamente trabajado en Dussel, si es intuido, por ello puede afirmar que: “el término occidente es tan engañoso como el de oriente, dualismo de tipo maniqueo utilizable por mentalidades incultas. La realidad es más compleja y América Latina ni es Europa (aunque Europa antes del siglo XVI sea su *proto* historia), ni es Estados Unidos”<sup>30</sup>.

Para señalar la particularidad de Latinoamérica como *ethos* con características propias indica Dussel que:

(...) la totalidad de la Historia Universal no es solo el contexto, sino el constituyente de nuestra propia *pre*-historia, de nuestra *proto*-historia, y al fin de nuestra historia. Quizá **ningún** otro grupo cultural posea en su propio ser una tan radical oposición entre lo prehistórico, y lo histórico (y en esto no comprende la importancia y dificultad del estudio del siglo XVI)<sup>31</sup>.

Desde esta intuición de mestizaje, Dussel, todavía agrega:

(...) la *proto*-historia que es la Europa occidental en último término, y en especial España (y Portugal)<sup>32</sup> viene aquí a conjugarse en formas culturales mestizas de la cual el mestizaje racial es solo un símbolo, haciendo de la historia latinoamericana algo absolutamente único -para nuestro bien y nuestra desolación, ya que nosotros solo podremos dar cuenta de nosotros mismos, porque nadie podrá explicarnos sino los que vivimos ese drama singular<sup>33</sup>.

Latinoamérica en la historia universal tiene cuatro etapas<sup>34</sup> a saber: la primera etapa está constituida por la *pre*-historia o altas culturas de base, o culturas testimonio como llamaremos más adelante con D. Ribeiro. La segunda etapa se forma por la *pre*historia o el nacimiento de la conciencia de progreso histórico que los semitas adquieren ante los pueblos indoeuropeos. La tercera etapa se arma con el desarrollo ulterior de la cultura judeo cristiana europea hispánica-portuguesa. La cuarta y última etapa es la historia latinoamericana ya propiamente dicha o la constitución y evolución de nuestro grupo sociocultural desde el Siglo XVI, lo que denominamos con D. Ribeiro como Pueblos Nuevos. Este cuadro que es reducido, pero que en

---

<sup>27</sup> *Ibid* p. 80.

<sup>28</sup> Esta palabra es un término antropológico impreciso y en desuso, cuando en realidad nos estamos refiriendo al complejo proceso de aculturación, deculturación y mestizaje. Además a esta expresión binómica es necesario incorporarle otro término más, el de las comunidades afrodescendiente.

<sup>29</sup> *Ibid* p. 81.

<sup>30</sup> *Ibid* p. 81.

<sup>31</sup> *Ibid* p. 81. El autor exagera al utilizar la palabra *ningún*, más allá de señalar una particularidad constitutiva de Latinoamérica, lo mismo podríamos decir del tipo de mestizaje particular que se da en África, y que no va a existir en ningún otro lado; o como sucede después de la intromisión de la cultura europea, tanto de derecha como de izquierda, en Corea, provocando la escisión de la actual cultura, con un mestizaje interno de elementos que tampoco se encuentran en ningún otro lado (véase el trabajo de Bauer, F.: “Sobre la identidad de los coreanos”, ponencia presentada en el “III Congreso Nacional de Estudios Coreanos. Corea y Argentina: desde una perspectiva multidisciplinar”, llevado a cabo en la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina 6 y 7 de Septiembre de 2007). Alcanza por ahora con señalar las particularidades, rescatarlas e integrarlas en un **complejo intotalizable** que reclama por la liberación.

<sup>32</sup> He agregado el contenido del paréntesis por considerarlo pertinente.

<sup>33</sup> *Ibid* p. 81.

<sup>34</sup> Cf. *ibid* p. 82.

principio delinea un programa de resemantización histórica será corregido y ampliado más adelante.

### c) *Acerca del concepto cultura*

Luego de establecido el análisis precedente podemos determinar qué es cultura para el autor:

(...) cultura es el conjunto de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los proyectos, valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal o cósmico de un mundo-humano, un mundo-cultural<sup>35</sup>.

No olvidemos que toda esta discusión, por aquellos años, se da dentro de un marco de negación de la propia cultura por parte de las estructuras políticas que implementaban los modelos sociales-políticos y económicos continuadores de la aculturación y manipulación de la cultura Eurocéntrica sobre América Latina. Establecían que no existe la cultura latinoamericana, y para mayor sorpresa, aún hoy se escuchan estos dictámenes en nuestros políticos y en las aulas de la Universidad; y en el mejor de los casos al tema no se lo toca o se lo omite. En la actualidad, aunque estamos en momentos de cultura latinoamericana, emergente, no abundan satisfactoriamente este tipo de intercambios en nuestros medios.

Más allá de todas estas irracionalidades o alienaciones sabemos que no puede haber etnias sin cultura, sin sus respectivas particularidades en sus formas de vivir y de morir. Darcy Ribeiro<sup>36</sup>, afirma que toda esta tergiversación se debe al *marco de los procesos civilizatorios*, quien con esta expresión designa las principales etapas de la aculturación a través de las sucesivas revoluciones tecnológicas y a la difusión de sus efectos sobre diversos pueblos. Las revoluciones tecnológicas están marcadas por los cambios profundos en la manera de actuar sobre la naturaleza, y por la utilización de nuevas fuentes de energía, por la reordenación de las antiguas formas de estratificación social y por la redefinición de los sectores ideológicos de la cultura. Es un proceso con tal ímpetu que solo ve el blanco sobre el cual tiene que disparar segados por la negación *a priori* del Otro.

Afirma Ribeiro, y lo empleamos a los fines de establecer un tipo de contenido antropológico-cultural para un mejor abordaje de la ética-política dusseliana, que: “los procesos civilizatorios promueven transformaciones éticas en los pueblos que alcanzan, remodelándolos mediante la fusión de grupos, la confluencia de culturas y la integración económica, e incorporándolos en nuevas formaciones socio-culturales”<sup>37</sup>.

Por este panorama los pueblos no europeos afectados por el mundo moderno europeo, en lo que Ribeiro denomina las *configuraciones histórico-culturales americanas*, puede clasificarse en cuatro grandes grupos, los cuales cada uno contiene, a la vez, poblaciones bien diferenciadas y homogéneas, en lo que hace a sus caracteres básicos y a sus problemas comunes de desarrollo, lo cual permite que puedan ser tratadas como categorías *distintas*.

---

<sup>35</sup> Dussel, E.: *Lecciones de introducción a la filosofía, de antropología filosófica*. Inédito inconcluso. Mendoza 1968, pp. 69-70. Dussel aclara en la nota 60 de la p. 70 que por *actitudes* comprende las *causas dispositivas* de la cultura, los proyectos y símbolos, el reino de fines; al estilo del constitutivo propio o formal de la cultura; a las obras de cultura, la causa material o el ámbito en donde se expresa y se comunica la cultura y al mismo tiempo el efecto de la operación transitiva.

<sup>36</sup> Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Editorial Arca-calicanto, Montevideo, 1972, pp. 11-12-21-23-25-33-34-50-51-60-61 y ss.

<sup>37</sup> *Ibid* pp. 11-12.

La primera configuración es la designada como *Pueblos Testimonio* que está integrado por los sobrevivientes de las altas culturas que sufrieron el impacto de la expansión europea. Esta configuración está compuesta por la India, China, Japón, Corea, Indochina, los países islámicos etc. En América por México y Guatemala, sobrevivientes de las culturas Azteca y Mayas; los pueblos del altiplano andino, sobrevivientes de la cultura incaica. En 1965 rondaban en 65,7 millones de personas las cuales representaban el 14,2% del total de América Latina. Aquí dice Ribeiro sólo importa la expoliación que han sufrido.

La segunda configuración se constituye por los *Pueblos Nuevos* surgidos de la *deculturación*<sup>38</sup> y fusión de matrices étnicas, africanas, europeas e indígenas. Estos son grupos humanos inducidos cada vez más a mayores mestizajes y aculturación para homogenizarlos culturalmente. Dentro de un marco **esclavócrata** (plantación, encomienda, mita, hacienda) están constituidos por brasileños, venezolanos, colombianos, antillanos y una parte de la población de América Central y del sur de los Estados Unidos. Los centroamericanos se distinguen, aunque con igual proceso formativo, por una acrecencia mayor de culturas aborígenes, mientras que la región sur de Norteamérica perdió ese carácter<sup>39</sup> porque al no resultar la estructuración como nación, por la resistencia ofrecida, se vieron obligados a sobrevivir como un cuerpo extraño dentro de una formación de pueblos trasplantados.

La segunda categoría de pueblos nuevos diferenciada de la primera por no haber experimentado las compulsiones de la *plantation*, se constituye en Chile y Paraguay, también en Argentina y Uruguay, aunque más tarde desfigurados étnicamente por una sucesión acciones que los europeizó masivamente para distinguirlos en la zona, ya que estaban llamados a cumplir una función aculturadora en dicha región como nexo entre los países centrales y los periféricos más pobres. Además como parte de la política eurocéntrica que legitimaba el proceso, era necesario “desarrollar” ese sur que, en tiempos pretéritos, eran “márgenes” de culturas de gran influencia como la Inca. Esta configuración contiene una población de 143,7 millones de personas que en 1965 es el 32,1% de la población de la América.

La tercera configuración es la de los *Pueblos Trasplantados* y corresponde a las naciones modernas surgidas por la migración de poblaciones europeas, con las que procuraron reconstruir las formas de vida de manera idénticas a las de su origen. De esta forma estructuraron la economía y la sociedad trasplantando los modelos económicos, sociales, e ideológicos como visión de mundo, cosmovisión o *weltanschauung*, de la nación de la que

---

<sup>38</sup> Este concepto es empleado para analizar “el proceso implicado en situaciones especiales en que contingentes humanos separados de sus ambientes culturales, por sometimiento y traslado, son reclutados como mano de obra de empresas ajenas, lo que los coloca en la contingencia de abandonar su patrimonio cultural y adoptar nuevos modos de hablar, hacer y pensar (...) el énfasis es puesto más en la erradicación de la cultura original que en la interacción cultural. La deculturación es casi siempre una etapa anterior y un requisito previo del proceso de aculturación. Esta última tiene lugar después de la deculturación, cuando comienza el esfuerzo por consolidar un nuevo conjunto de comprensiones comunes a los dominadores y dominados que hagan viable la pseudo-convivencia-social y la explotación económica” (Cf. Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Editorial Arca-calicanto, Montevideo, 1972, p. 18).

<sup>39</sup> Varios siglos después Alexis de Tocqueville hace constar: “¿Acaso no se diría, viendo lo que pasa en el mundo, que el europeo es a los hombres de las otras razas lo que el propio hombre a los animales? Los utiliza en su provecho, y si no puede doblegarlos los destruye” (...) “La desaparición gradual de las razas indígenas tales como las tribus indias que en otro tiempo habitaban el territorio de Nueva Inglaterra, los narragansetts, los mohicanos, los pecots, sólo existen en el recuerdo de los hombres; los lenapes, que recibieron a Penn hace ciento cincuenta años en las orillas del Delaware, hoy han desaparecido. **He conocido a los últimos iroqueses: pedían limosna**” (Tocqueville, A.: *La democracia en América I*. Editorial Sarpe, España, 1996, pp. 317 y 321, en Bauer, F.: *Crítica a la concepción eurocentrista*. Impreso por Q&Q Gráfica, Córdoba Argentina 2002). Es necesario, a los fines de la tesis, actualizar los términos. El concepto raza es un término con carga totalitaria y en este sentido tergiversa todos los significados y no guarda fidelidad con la diversidad cultural, pero es un término que puede y debe ser resignificado positivamente. Por último más que meras tribus son culturas cada una de ellas, son un otro maravilloso único e irrepetibles como culturas que han vivido auto-suficientemente durante miles de años sin precisar de ningún tipo de tutela.

provenían. Dicha configuración contiene a Australia, Nueva Zelanda, y en cierta medida los bolsos neo-europeos de Israel, la Unión Sud-africana y *Rhodesia*. En América son Estados Unidos y Canadá, Uruguay y Argentina, los que componían el 53,7% de la población plasmando en 239,2 millones de personas en 1965.

La Argentina y Uruguay sufrieron otra transformación desde una configuración de Pueblos Nuevos a Pueblo Transplantado como el resultado de un proceso de sucesión ecológica llevado a cabo arbitrariamente por las oligarquías nacionales, así la población ladina y gaucha surgida del mestizaje de los pobladores ibéricos con los aborígenes como contingente básico de la *nación* que fue aplastada por el alud de inmigrantes europeos. Recordamos que más allá de esta distinción de Ribeiro, el mestizaje entre el aborigenismo, el africanismo, el europeísmo, el criollismo, los transplantados y otros *ethos* provenientes del Asia etc., es constitutivo de esta clase de culturas diversas.

La cuarta configuración de pueblos extra-europeos lo forman los *Pueblos Emergentes* integrados por las poblaciones de africanos que ascienden hoy de la condición tribal a la nacional. Hay casos de pueblos emergentes en Asia en áreas socialistas que es donde existe una política de mayor respeto por las nacionalidades que permiten su gestación. Nos dice Ribeiro:

Esta categoría no se dio en América, a pesar del abultado número de poblaciones tribales que al tiempo de la conquista contaban con centenares de miles y hasta con más de un millón de habitantes. Este hecho, más que cualquier otro, es demostrativo de la violencia del dominio tanto europeo -prolongado por casi cuatro siglos- como nacional a que se vieron sometidos los pueblos tribales americanos<sup>40</sup>.

Con sobrado conocimiento de causa señala esto Ribeiro, pero hoy, debido al incesante movimiento de concentración y desconcentración, de unificación y dispersión a los que son sometidas las culturas de la humanidad desde la afectación del eurocentrismo, es que podemos corregir el curso de lo aquí expresado<sup>41</sup>. Estas cuatro configuraciones histórico-culturales son significativas para el estudio de las poblaciones del mundo afectado por la modernidad europea, configuraciones que en ningún caso implican tipos puros.

Comenta Dussel:

Es trágico que nuestro pasado cultural sea heterogéneo, a veces incoherente, dispar y que seamos hasta un grupo marginado o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América Latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad, se evidencia en su arte, en su estilo de vida<sup>42</sup>.

De acuerdo al estudio antropológico realizado podemos discutir con Dussel, que no sea una la cultura contenida en América Latina, sino una serie de líneas culturales muy diversas entre sí, y que van tejiendo entre sí diversas polifonías, que aunque convergen en algunos puntos, como el derecho a vivir, a luchar por la liberación, también son divergente con respecto

---

<sup>40</sup> Ribeiro, D.: *op. cit.* p. 60.

<sup>41</sup> La asunción de Evo Morales Aima tendría este significado al romper el bloque duro de la hegemonía política bicentenario de Bolivia. Su asunción más que invitada o posibilitada por una democracia formal ha sido en cambio posibilitado por la lucha constante e incesante de los pueblos Bolivianos y por la decadencia de las clases dirigentes reflejada hasta en el poder seguir ultrajando. Este pueblo aborígen y mestizo boliviano, para el estudio que aquí nos ocupa, es una cultura o *ethos* particular, único e irrepetible, sería según este estudio, un otro analéctico que irrumpe en la totalidad del sistema en un proceso que va de un estado monolítico a un estado integral (A. G. Linera) y que a su vez entra en escena, de esta manera en el sistema-mundo interpeleándolo hacia un mundo integrado-integral no monolítico, no dicotómico.

<sup>42</sup> Dussel, E.: *Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauung*. Argentina. Chaco, Resistencia, 1966, p. 72.

a los modos como conciben dichas forma de vivir y de luchar. Se trata de un problema sutil de mestizaje cultural, que a los fines del presente trabajo es indicado como problema.

Dichas dificultades de convergencia y divergencia cultural, no son problemas que se vayan a solucionar eurocéntricamente, como se ha pretendido hacerlo a lo largo de esta corta, pero no menos violenta y destructiva historia, imponiendo una “filosofía única”, un modelo de estado bajo un único modo de producción económico, y regido por una política excluyente imperante.

El problema de la multiplicidad esta lejos de solucionarse eurocéntricamente. Es el mismo eurocentrismo quién ha provocado dichos problemas vitales, al mezclar todo con todo, pretendiéndolo contener-dominar en una totalidad imperativa con su propio imperativo absoluto (euro-totalidad). También ha propuesto a semejante complejidad la alternativa de bipartición de derecha, o izquierda. Esta es una forma tecnológica y manipulable de controlar las luchas. Lejos de haber una o dos culturas, hay una confluencia de culturas irreductibles que analógicamente se mestizan de manera constante sin detenerse dentro de un proceso de larga duración, y que puján permanentemente para poder vivir, con una complejidad infinita y una *profundidad intotalizable* cada una de ellas.

Podemos también discutir con Dussel, que el término América Latina justamente por la particularidad que la misma contiene con los aborígenes, los africanos introducidos en la época de la esclavitud y demás, dicho término, no guarda relación histórico real con la pluriétnicidad del territorio<sup>43</sup>. En esta diversidad como en la de los demás continentes se transitan delgados límites y **fronteras** analógicas culturales, más acá, más allá del sistema mundo aunque por cierto también insertas en él. Por ejemplo, una pluri-toponimia sería más adecuada, lo que nos induciría a otra apertura de los esquemas de visión. Los aborígenes denominan a estas tierras como *Abya Yala* (tierra donde todo crece, en lengua Kuna). Y así rescatar y tener presente no solo la distinción en el nombrar, sino a cada forma de vivir con sus modos intrínsecos de producir, y auto-organizarse como corresponde a cada caso cultural nombrado.

El método analéctico propuesto por Dussel, será abordado y referenciado a lo largo de este trabajo. Dicho método es de suma utilidad, pero aún le falta, en nuestra consideración, mucho más desarrollo orgánico propiamente diverso (antropológico cultural-filosófico-histórico)<sup>44</sup>. Por otro lado hace aportes de importancia a los métodos eurocéntricos y a los métodos críticos al eurocentrismo, sobre todo a la dialéctica marxista a la que no castra en ningún momento, sino que pretende constantemente ampliarla, más allá de los límites de la interpretación que Dussel tiene, en su primera etapa hermenéutica crítica, de dicha dialéctica.

El método dialéctico marxista es un método abierto, pero no siempre lo son las personas que lo empuñan o critican. Si las personas son abiertas, han de receptar los aportes con el mismo entusiasmo que el que trabaja recibe una nueva herramienta, que puede preservarlo en vez de sojuzgarlo. El campesino y el aborígen reciben la bendición de cada nueva lluvia, celebrándola, ya que nutrirá sus frutos. Aquí, al parecer, la lucha es de igual a igual contra nosotros mismos, ya que, en un nivel sutil, no estamos acostumbrados a producir y celebrar lo producido.

El autor expresa, “la subjetividad nunca podrá abarcar toda la humanidad”<sup>45</sup>. Cada cultura tiene su ser, y podemos aseverar en plural “sus seres”, también por ende cada cultura tiene sus propios proyectos que no pueden ser juzgado desde fuera, salvo que una cultura colonice a otra. Un sujeto rector, colonizador es una quimera usurera que destruye, mata y aniquila. Un sólo sujeto liberador es una fantasía romántica que trunca con sus “mejores intenciones” a los otros. No se trata que bajo un proyecto, así sea liberador, subsumir a los demás proyectos culturales y guiarlos. Se trata de saber, desde el horizonte liberador,

---

<sup>43</sup> En el escrito 4 de este trabajo aventuro una propuesta nominativa integral.

<sup>44</sup> En el Escrito 4 de final de esta investigación aportaré una temática no incorporada debidamente por el autor.

<sup>45</sup> *Ibid* p. 26.

articularse simétricamente a los otros proyectos, y no asimétricamente como a sucedido a lo largo de la historia. Así se transforman las fuerzas confluyendo (en otro ejercicio de divergencia-convergencia) y convirtiéndose en motores “armónicamente” constituidos por cada parte *ana*-lógica, caminando, al fin y realmente juntos y a la **par**, hacia la consumación de la liberación.

Se trata de articular las distintas fuerzas liberadoras al proyecto liberador conjunto, que solo se con-forma en la confluencia simétrica de las **distintas** partes y no el de una parte que impere sobre las otras fuerzas. Este es un señalamiento crítico a las formas totalitarias de poder, veremos más adelante, otras lógicas de construcción de poder ético y no autoritario.

#### **d) Ser latinoamericano**

Para irnos instalando al interior de los conceptos ya establecidos, de *ethos* o *cultura* propia particular, desarrollaremos la visión de la historia que el filósofo argentino tiene sobre Latinoamérica en un escrito de la década del sesenta<sup>46</sup>.

El autor sostiene que América del Norte, tanto la Anglosajona como la canadiense francesa, son otro mundo. Se ocupará de ellos después de un par de decenios una vez que nos hayamos encontrado a nosotros mismos. Es una opción de búsqueda metódica y disciplinada, en la que muchas veces la realidad histórica te reordena de otra forma, que de hecho iremos transitando en diversos vuelcos.

La cristiandad colonial, según la llamó Toribio de Mogrovejo, que es hispana o Iberoamérica existió hasta fines del Siglo XVIII y principios del Siglo XIX. El proceso de universalización y secularización del Siglo XIX se constituyó esencialmente desde la influencia francesa en lo cultural y la influencia anglosajona en lo técnico.

La antigua América prehispánica, es decir, Indoamérica que aunque conserve las características originarias pre-hispánicas en algunas zonas igualmente “los indios ocupan desgraciadamente el lugar de una ‘clase social’ (la última por una injusticia secular) aunque muchos de los elementos de su mundo vivan y pervivan en el mundo latinoamericano en su totalidad incluyendo los criollos y los europeos, las regiones agrarias como las urbanas”<sup>47</sup>.

Este mundo se fue constituyendo de forma progresiva “a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico pero radicalmente des-quiciado (sacado de cauce, una verdadera metanoía) por el mundo hispánico del siglo XVI”<sup>48</sup>.

A partir de las particularidades establecidas el autor pretende mostrar de esta forma el nacimiento de una cristiandad muy diversa de la medieval europea, la cual integrará evolutivamente sus diferentes elementos hasta madurar en el Siglo XVIII. El autor todavía no elabora ningún juicio, solo está estableciendo las diferentes características de los problemas particulares de Latinoamérica.

Luego se remonta a la etapa de la independencia y de la organización, donde surge una nueva ruptura, sostiene Dussel, debido a una nueva influencia étnica y cultural, técnica y de civilización dando origen así al *racismo* disperso de naciones latinoamericanas que “en una dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino”<sup>49</sup>.

Caracterizando y delimitando el territorio, nuestro filósofo sostiene, que “América Latina es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al

---

<sup>46</sup> “¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?” Trabajo escrito en Múnster en 1964, en Dussel, E.: *América Latina. Dependencia y Liberación*. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973 pp. 22 y ss.

<sup>47</sup> *Ibid* p. 24.

<sup>48</sup> *Ibid* pp. 24-25.

<sup>49</sup> *Ibid* p. 25.

Cabo de Hornos”<sup>50</sup>. El destino de esta cultura tiene que ser “la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la civilización universal que se avecina al horizonte”<sup>51</sup>. El concepto de autoconciencia se irá resemantizando en sentido analógico a lo largo de este análisis.

### *e) Esbozo para una antropología filosófica o meta-física de la alteridad*

E. Dussel, como hemos venido desarrollando, piensa en hacer aportes desde lo que considera que falta, y precisamente nos comenta que “lo que falta es una visión del hombre más profunda auténticamente meta-física que de cuenta realmente de la naturaleza del hombre en su fundamento último”<sup>52</sup>.

Esta es la tarea que incluye la Antropología Filosófica que es un fundamento teórico al servicio social de América Latina. Así, la Antropología Filosófica contiene como nivel propio la estructura del hombre en general, y al mismo tiempo del hombre individual, social o culturalmente según el autor.

De acuerdo al movimiento antropológico contemporáneo fundante de un Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Zubirí etc., es que: “El servicio social necesita de una antropología filosófica que funde todo su operar. Esto implica toda una metafísica, una filosofía de la cultura, ya que no podrá caerse en un simple relativismo; se deberá asumir desde un horizonte universal los valores de todas las culturas particulares; comprensiva y no inductivamente”<sup>53</sup>. Con todo esto Dussel está indicando la tarea de asomarse a otro horizonte, que respete la alteridad y que permita resignificar con distinción, los aportes posibles de la filosofía europea en sus vertientes eurocéntricas y críticas al eurocentrismo. Pero fundamentalmente dicho horizonte debe llevarnos a la creatividad local, situada y propia que se verá reflejada en el trabajo por y para la liberación.

Se va internando en el análisis antropológico de una filosofía de la cultura y establece: “el mundo de los instrumentos nos habla ya como su fundamento del mundo objetivo intencional de proyectos y valores que fundan la constitución de los instrumentos (lo que llamamos con Ricoeur **núcleo ético-mítico**) y que, por su parte determinan, ciertas actitudes existenciales ante los mismos instrumentos (*ethos*)”<sup>54</sup>.

Luego sintetiza, compacta y reconceptualiza lo que hasta aquí venía diciendo de la siguiente manera:

La cultura es la totalidad de esos tres momentos: sistema intencional o cosmovisión objetiva (que incluye valores e ideas), sistema ético y mundo instrumental (que se desdobra en el mero instrumento técnico y en la objetivación artística). Las grandes culturas -como por ejemplo las del comienzo del cuarto milenio antes de Jesucristo en la Mesopotamia- son macrosistemas instrumentales que suponen los otros dos momentos (valores y *ethos*)<sup>55</sup>.

Es evidente para Dussel y más en esta época en la que es influenciado fuertemente por las enseñanzas de P. Ricoeur que recibe en Europa, que “para conocer una cultura hay que estudiar primeramente el **núcleo ético-mítico** o premisa mayor de toda la civilización, donde

---

<sup>50</sup> *Ibid* p. 24.

<sup>51</sup> *Ibid* p. 25.

<sup>52</sup> “La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina”. Comunicación presentada al VI Congreso Panamericano de Servicio Social (Caracas), 1968, en *ibid* p. 71.

<sup>53</sup> *Ibid* pp. 71-72.

<sup>54</sup> *Ibid* p. 73.

<sup>55</sup> *Ibid* pp. 73-74.

se contienen los contenidos últimos del grupo”<sup>56</sup>. Dejo asentado un problema, dicho núcleo ético mítico es mucho más complejo, en lo que hace a su diversidad, de lo que nuestro autor nos lo ha señalado. Con anterioridad aludimos a polifonías de vidas que van entretejiendo realidades histórico diversas en esta nuestra y vuestra “América”.

#### *f) Acerca del concepto de aculturación o la ambivalencia de la conquista y sus despojos*

Para una mayor precisión y aproximación concreta, al supuesto núcleo ético-mítico, en lo que hace a una red interétnica al interior de la alteridad, es preciso revisar y redefinir el concepto de aculturación como hecho presente en las identidades socioculturales.

El concepto de aculturación entraña una gran complejidad ya que viene siendo definido aproximadamente desde 1936 por Redfield, Linton y Herskovits en el *Memorandum for the Study of Acculturation*. En cuanto a la palabra aculturación, nos comenta Leclercq, aparece en 1880 entre los antropólogos americanos durante la conquista del Oeste en la denominada epopeya *Western*<sup>57</sup>.

Por otro lado el concepto de aculturación, en muchos casos y en particular en los estudios ingleses, ha sido reducido como sinónimo de ‘contacto cultural’ donde se daba una relación de reciprocidad. Pensamos que ello es una táctica inducida para desvincular al concepto, de su mundo intencional. Así nacen estos tipos de estudios antropológicos secularizados y autónomos, como un arma eficaz para ‘conocer’ como y en que se puede dominar a los otros, además de relacionarse con la sociología que posee la tarea de manipular, al interior, a la propia sociedad hegemónica para crear consenso y no disenso ante el hecho de la colonización. La tarea se extiende hasta el punto de inculcarlo en los mismos colonizados sociologizándolos aculturadoramente.

La antropología situada desde los dominados y en un ámbito de dominación, parte de una ubicación distinta, que en realidad es asimétrica, y que se refleja en todo tipo de relaciones y efectos. Este tipo de pesquisas ha sido preocupación de autores que han estudiado el fenómeno colonial, incluso al interior de los países hegemónicos donde la colonización no es ajena aunque revista otras características. También la han estudiado en sus colonias y ex colonias y actualmente en las neocolonias. Por ejemplo es preferencia de algunos norteamericanos. Pero es de vital atención en Sudamérica, África, Asia y Oceanía para integrarla, ya que Dussel no ha incorporado a este continente<sup>58</sup>, donde hay, por ejemplo, importantes experiencias de resistencia cultural en el desierto.

Precisando el concepto de aculturación, este refiere a “todos los procesos de cambio intencionalmente impuestos por un grupo dominante a un grupo dominado”<sup>59</sup>. Así podemos entender el concepto de *deculturación*<sup>60</sup> como una etapa previa o un pre-requisito de la aculturación como sucede en muchos casos. De esta forma podemos comprender con mayor acercamiento el proceso de la aculturación, dentro del proceso de colonización y sin que falten elementos aludidos y de los que no se dan por aludidos. Dentro de este desarrollo crítico de la antropología se encuentran, por ejemplo, G. Balandier, como F. Boas y C. Meillassoux etc.

---

<sup>56</sup> *Ibid* p. 74.

<sup>57</sup> Leclercq, G.: *Antropología y colonialismo*. Editorial Alberto Corazón, comunicación serie B, Madrid, 1973, p. 91. En un lenguaje alejado del lenguaje oficial de los *cowboies* y los *Custer*, Powel habla en su *Introduction to the study of Indian languages, Bureau of American Ethnology*, de “la fuerza creciente de la aculturación bajo la influencia aplastante de millones de civilizados”.

<sup>58</sup> En el escrito 2 del final de este trabajo, propondré la incorporación de dicho continente a una visión histórica crítica general.

<sup>59</sup> Magrassi, G. E.; Frigerio, A.; Maya, María B.: *Cultura y Civilización desde Sudamérica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1982, p. 122.

<sup>60</sup> Véase D. Ribeiro en nota 29 de este trabajo.

Adolfo Colombres, pormenorizando y detallando más el tema, analiza los tipos de aculturación. Todo su libro (2004) está dedicado a dicho concepto, y si se nos permite decirlo en pocas palabras, es uno de los pocos materiales dedicados integralmente para tal especialización en nuestro contexto.

La aculturación **directa** se establece cuando un grupo cultural entra en contacto sin la mediación de otro grupo. La aculturación **indirecta** cuando otro grupo étnico mediador interviene introduciéndoles elementos y objetos de la cultura invasora, estableciendo una dinámica y otros cambios. Los grupos mediadores pueden ser pacíficos o violentos según características o circunstancias o si la cultura local los obliga a emigrar, y esto a su vez puede motivar una guerra por el espacio vital. Los procesos aculturativos serán **espontáneos** u **horizontales** si se producen sin un plazo previo, ni la programación voluntaria, propia de la fricción de los sistemas interétnicos, ante la expansión creciente de la sociedad nacional. Los procesos de aculturación serán **verticales** cuando interviene una voluntad específica del colonizador. Aquí la aculturación se encamina hacia la colonización, constituyéndose como voluntad de poder eurocentrista propiamente tal, voluntad de colonizar, y no una voluntad de vivir y dejar vivir.

Los procesos de aculturación verticales, a su vez, pueden ser **dirigidos** o **inducidos**, y **forzados**. La aculturación forzada es la compulsiva, y podríamos agregar que todos estos tipos de aculturación se corresponden con un tipo patológico extremo que polariza no en lo abstracto, sino en lo sensible, para invisibilizarse luego en lo abstracto, para además de ocultarse, no autobloquearse en su acción conquistadora desvinculándose de toda la responsabilidad que en realidad se tuvo de hecho. La aculturación forzada se lleva a cabo encerrando a los indígenas en reservas y reducciones de las que no se les permite salir, y sometidos a un constante *bombardeo* cultural a través de diferentes medios.

La aculturación es dirigida o inducida, cuando la sociedad dominante (nacional) encomienda a algunos sujetos tomar contacto con un grupo determinado, intercambiando a través de la violencia, la cultura del grupo colonizado por la “ciencia” orientada hacia un plan evolutivo, por cierto lineal, positivista. Y más allá de lineal o no lineal, porque incluso esto puede variar y en sus mecanismos sutilizarse aún más, como sucede con la corriente *analítica* que no reconoce la noción de proceso, en un relativismo extremadamente volátil pero en él dejando a su vez la impronta que *quiere* determinar. Con todo se dirige en definitiva, ya que los aborígenes no necesitaban la tutela de la ciencia europea impuesta, a atender las necesidades del grupo dominante lo que significa la muerte de la cultura dominada. Así se crean condiciones artificiales de interacción étnica, un falso paraíso o la aldea global. El aborígen, ya vivía en su cultura, con la abundancia de la *Pacha Mama*. Esto no era idílico, había que trabajar duro pero en unidad con la naturaleza (por ejemplo *ayllus*) y los otros, para sostenerse, para vivir y no para lucrar<sup>61</sup>. Las necesidades nuevas que se le imponen al grupo abren un abismo de soledad que lo escinde de sus valores tradicionales lo que los obliga a aceptar el triste papel que les designa la sociedad nacional.

La aculturación forzada, e incluso la dirigida, se clasifican en **laica** y **religiosa**. La aculturación laica puede ser **oficial** o **privada**, según sea el Estado o las entidades privadas que intervengan e impongan explícita o sutilmente sus valores. La aculturación religiosa se da cuando se deja en manos de congregaciones religiosas el proceso de conversión del indígena, como con las misiones en África, fundamentando una finalidad económica como la apropiación de todo o parte del territorio tribal con la explotación de una mano de obra barata, sus útiles y metales preciosos. Las actividades se llevan a cabo en las misiones o parroquias religiosamente y cada día del año como también *in situ*, esto es, en las comunidades.

---

<sup>61</sup> El *ayllu* esta informado por el *ayni* como reciprocidad entre familiares y la *mink'a* como reciprocidad entre comunarios.

De esta manera completo el cuadro del posible sistema interétnico-aculturativo<sup>62</sup>. Este sistema interétnico es una parte constitutiva del concepto de mestizaje y de los núcleos que informan ha este otro cultural que es *Abya Yala*, América Latina. A su vez este es un esquema general que puede emplearse para visualizar la aculturación en otros continentes con vistas a ser modificado, reestructurado, enriquecido.

### g) *Un texto fundante*

Los dos párrafos precedentes que he trabajado y analizado están incluidos en la primera parte de la obra a la que se hace mención. Esta primera parte se titula *Reflexiones Antropológicas Latinoamericanas* que representarían los primeros pasos de 1964 a 1970, marcados por un pensar todavía ontológico, haciendo, el autor, una autocrítica arqueológica de su sí mismo, o como hemos venido estableciendo, demasiado hermenéutico-fenomenológico aunque crítica-situada.

El texto que ahora nos va a ocupar esta integrado a la II sección llamada “Nuevo momento (1971)” localizada también en la primera parte de la misma obra. Esta es una instancia que pretende caminar más allá de la ontología. El texto se denomina “Metafísica del Sujeto y Liberación”<sup>63</sup>.

La comunicación empieza de la siguiente manera:

Quando uno llega, en las explotaciones bolivianas del COMIBOL<sup>64</sup>, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar filosóficamente<sup>65</sup>.

Es importante destacar que se comienza con un *factum*, porque es el hecho histórico de explotación lo que debe ser pensado-repensado por la filosofía. Lo que se pretende es que la filosofía, en función liberadora (I. Ellacuría), se encamine a develar la ontología que envuelve al historicismo hegemónico de corte hegeliano en el seno avanzado del Siglo XX. Se trata de un nuevo proyecto consistente en reescribir la historia desde la alteridad explotada. De esta forma, la filosofía parte de la historia, y de la *praxis* para servirla y volcarse luego nuevamente en la *praxis* en la que está inserta en todo momento. Así, la filosofía es servicio en la justicia para una nueva época. La historia es su cuerpo, su sangre, su domicilio y la liberación múltiples caminos revolucionarios-transformativos.

La Filosofía crítica para Dussel debe asentarse siempre en el otro, en los otros que son oprimidos y víctimas del sistema, a saber: en la mujer, en el hombre y en los niños explotados, en los ancianos (olvidados, marginados, desechados), en los aborígenes, campesinos, obreros, africanos, asiáticos etc.

Dussel afirma que el hombre del *burgo* se ha conformado con el proyecto de estar en la riqueza por haber quedado fuera del ideal de santidad y honor de la Iglesia en el ámbito feudal. De este proyecto de estar en la riqueza nace un proceso de conquista y colonización que

---

<sup>62</sup> Colombres, A.: *La colonización cultural de la América Indígena*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2004, 2ª edición, 2º reimpresión, pp. 93-94-95.

<sup>63</sup> Ponencia en el II Congreso Argentino de Filosofía en Córdoba en 1971, publicado en temas de filosofía contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32. Es un texto fundante porque es en ese Congreso en Alta Gracia que, junto a otros filósofos, nace públicamente el denominado movimiento de la Filosofía de la Liberación, según reconocen sus propios gestores. En *op. cit.* pp. 84 y ss.

<sup>64</sup> COMIBOL: Corporación Minera de Bolivia. Esta nota es una aclaración por considerarlo conveniente.

<sup>65</sup> *Ibid* p. 85.

cuando esta prácticamente concluido en América, de Méjico y el Caribe hasta el Perú, el Plata y Brasil, aparece *Le discours de la méthode*, que es “el manifiesto del hombre reducido a ser un sujeto que piensa”<sup>66</sup>. Con ello nos quiere significar Dussel, que la metafísica puesta en juego, y para emplear su propia referencia, porque son sus estudios, en esta ocasión, lo que estamos investigando, es “la metafísica del sujeto que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (este mismo reducido, poco a poco, de objeto o idea en un mero valor): voluntad de poder que aniquila, estima y crea valores”<sup>67</sup>.

Este tratamiento nos va a ir posibilitando acceder al análisis dusseliano acerca de la modernidad epistemológica fundamentalista que se inicia a partir de Descartes<sup>68</sup>. Desde aquí, Dussel haciéndose eco del legado levinaciano analizará esta etapa como una ontología totalitaria, como un “*to auto*”, es decir, como un “*lo mismo*” que absorbe en su mismidad a toda alteridad, desacralizándola, oprimiéndola y sumergiéndola en el horizonte de sus prejuicios, en el horizonte pre-predicativo a partir del cual opera en su mismidad el horizonte de juicio normativo y cotidiano con su fluidez opresora, exclusora y aniquiladora, como matriz de una cultura colonizadora que guarda coherencia, de esta forma, con el proyecto-de-estar-en-la-riqueza.

Estando atentos a los proyectos y debates contemporáneos se llama la atención que el pensamiento nordatlántico se proyecta en una superación de la metafísica del sujeto. Esto significa el comienzo de una nueva época, “más allá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo”<sup>69</sup>. Claro que esto ya ha sido propuesto por ejemplo en Nietzsche, Lukács, Heidegger, o Foucault etc. Pero ahora estos precedentes han sido situados en otro horizonte particular como el norteamericano, es decir, en otra cultura que a esta altura del devenir de la historia ya hacía tiempo que había aparecido preponderantemente en el escenario mundial como un integrante rector en el conjunto de los países colonizadores, re-estructurando la geopolítica mundial conjuntamente con la intención de pensarse de manera original dentro de la experiencia de la voluntad de poder ya imperante y sin telón de fondo.

Sostiene Dussel “la metafísica del sujeto que intenta superar Heidegger se ha concretado histórica, práctica y políticamente (lo político como un existenciaro o modo fundamental de ser-en-el-mundo) en la dialéctica de la dominación”<sup>70</sup>. Por ello concluye Dussel que “era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y al fin nunca realmente libre (esto hasta hoy: 1971)”<sup>71</sup>. Desde estas consideraciones y avanzando en el análisis caracterizamos la época actual de neocolonialismo, tratándose sus mecanismos específicos de que “los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde **fuera**: siendo oprimidos el **fuera** es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico”<sup>72</sup>.

Pero “más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la totalidad de **lo mismo** de Hegel está la exterioridad del otro que tan profunda y clarividente plantea E. Levinas en su obra cumbre *Totalité et infini. Essai sur L'extériorité*”<sup>73</sup>.

Hay una forma dice el autor, en que la oprimida y el oprimido adquieran conciencia de la dominación que oprime todas las estructuras de la existencia, y esta es a partir de descubrir la dialéctica de la dominación en todos y en cada uno de los momentos de su ser. Por ello

---

<sup>66</sup> *Ibid* p. 86.

<sup>67</sup> *Ibid* p. 86.

<sup>68</sup> Lo he trabajado metodológicamente en “Crítica a la modernidad como totalidad subjetiva desde la metafísica de la alteridad”, en Bauer UNC 2008.

<sup>69</sup> *Ibid* p. 86.

<sup>70</sup> *Ibid* p. 87.

<sup>71</sup> *Ibid* p. 87.

<sup>72</sup> *Ibid* p. 87. En “Neocolonialismo” he detallado este tema, (Bauer 2008).

<sup>73</sup> *Ibid* p. 86.

afirma el filósofo argentino, desde donde trabaja sus aportes al proceso de liberación: “el que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador, más aún cuando enseña la cultura del dominador como cultura sin más”<sup>74</sup>.

Dussel de esta forma descubre en la filosofía un papel fundamental en el proceso histórico de liberación. Esta filosofía, como ya dejamos asentado, es un emergente de la *praxis* actual que intenta superar la dialéctica del sujeto dominador-dominado hacia otro *factum* posible, realizable, asible etc. “Superar dicha dialéctica no es luchar prácticamente para ser el futuro dominador (porque exigiría un nuevo dominado y se trataría del infinito malo de Hegel)”<sup>75</sup>.

La meta-física dusseliana se convierte en una relación veri-ficante, pensando al mundo pero fundada en lo ético, en la cultura, para expresarlo antropológicamente, aunque aquí en un sentido necesariamente meta-antropológico más allá de la ontología del mundo opresor que es donde se encuentran los otros culturales como maravillas *éticas* intotalizables. La ética es la relación sujetos-sujetos y la relación de un sujeto que enfrenta al opresor pero esta vez como libertad y no como la amenaza de un nuevo opresor, que por su rostro emerge desde el misterio que con su palabra revela lo imprevisible más allá de la relación de opresión. Y para ir finalizando sentencia el autor argentino “la conciencia desdoblada es propiamente conciencia infeliz, desdichada”<sup>76</sup>. El proyecto de liberación no puede ser desdoblado, ha de ser una decisión es lo que se esta aseverando.

La meta-física dusseliana<sup>77</sup> parte de la *praxis*, pasa por un momento teórico necesario, para enriquecer nuevamente a la *praxis*, pero en este caso como una *praxis* otra, distinta, aumentada, alterativa. Esto sucede incluso con respecto a los diversos ámbitos de la realidad histórica, accediendo y trabajando en los niveles abstractos-fundamentales, que es lo que, de Descartes en adelante, el opresor ha ido trabajando y reformulando permanentemente para la construcción y re-construcción de la propia tradición moderna. También ha seguido la doble tarea de afirmar la intención de colonización del ámbito mental y así avanzar sobre nuevas formas de colonización más sutiles e ir, a su vez, colonizando aún más y de manera más eficiente, los territorios de la diversidad cultural. De forma resumida son algunas de las características que nos arroja hoy el neocolonialismo como época.

Para Dussel la filosofía crítica liberadora “funda las mediaciones ópticas por un movimiento dialéctico que las remite al ámbito meta-físico (en nuestro caso: como latinoamericano y oprimido)”<sup>78</sup>. Esta filosofía nada tiene que temer a las críticas del sector hegemónico, nos expresa, porque con facilidad se puede remitir dicha crítica a sus propios fundamentos no pensados. La construcción no puede ser solipcista sino comunitaria, y allí en ese espacio-tiempo se contienen todas las personas y todos los oficios que desde sus **singularidades** visibilizadas-invisibilizadas **fundan** una cultura particular.

Revalorizando la tarea de la filosofía Dussel expresa que “la función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna *praxis* podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental”<sup>79</sup>.

Con razón, establece tamaña aserción el filósofo, ya que en realidad nada sustituye a nada ni a nadie, todo es necesario para el proceso de liberación que en un complejo conjunto puede aspirar esperanzadoramente a cierta suficiencia liberadora. Dussel pretende revitalizar,

---

<sup>74</sup> *Ibid* p. 87.

<sup>75</sup> *Ibid* p. 88.

<sup>76</sup> *Ibid* p. 87.

<sup>77</sup> Con el guión simboliza, en su propuesta, la distinción que rompe la mismidad de lo que considera, en su lectura, que es la metafísica tradicional.

<sup>78</sup> *Ibid* pp. 88-89.

<sup>79</sup> *Ibid* p. 88.

desde una tradición gramsciana, los nexos de los filósofos, como integrantes orgánicos en las culturas, en el movimiento social, en el bloque de poder, en una relación de cuidado mutuo, ya que los filósofos en sus formulaciones cuidan a las culturas, con las puertas siempre abiertas a la reformulación grupal de las hipótesis que aportan grupos de referencia. Para Dussel, el filósofo tiene la dura tarea y el aprendizaje de estar siempre alerta a la escucha de la voz del otro que lo interpela. El concepto de *voz-ética* que propondré y que abordaré más adelante nos orienta aún más claramente a lo referido.

Este aspecto es muy combatido desde los países colonizadores, para que los países colonizados no posean ni siquiera una filosofía propia, ni se identifiquen con “sus” filósofos, abonando, de esta manera, la lógica de la división en la mayoría de los niveles de la realidad. Paralelamente estos países hegemónicos se preocupan arduamente por tener una filosofía propia y encargarse de hacerla repetir, inculturarla, encastrarla o injertarla en cada periferia en donde siempre encuentran colaboradores mansos de dientes afilados dispuestos a emprender esta tarea a cambio de un salario y otra merced.

En fin, la Filosofía de la Liberación, en la concepción del Dussel de este momento, siempre es pobre y por ahora una concreta y auténtica filosofía de la pobreza con proyecto de liberación, y esto hasta que la propia cultura pueda efectivamente liberarse. Esta Filosofía de la Liberación, por ahora, ha de pelear hasta consigo misma para continuar liberándose y así poder contribuir decisivamente en el proceso de liberación.

#### ***h) Exterioridad***

Hemos establecido qué tipo de *factum*, cómo y porqué lo piensa la Filosofía de la Liberación en Enrique Dussel, cuál es el trabajo de la filosofía y su tarea crítica y cuál la del filósofo y su posición como orgánico en su posible acción de militancia, de aportes, de esclarecimiento, de problematización reflexiva, responsable y pastora de la comunidad. Establecimos también cual es la particularidad de la comunidad latinoamericana como cultura en su supuesto núcleo ético-mítico, noción que a su vez observamos críticamente, abriendo aun más el horizonte hacia la mundialidad, hacia la universalidad alterativa como ruptura con el ámbito de “lo mismo” (*tò autó*<sup>80</sup>). Seguiremos auscultando el terreno sobre el que gradualmente irá creciendo *anápolis* o el institucionalismo crítico para la ampliación de la vida.

Con el concepto de *exterioridad* nos remontaremos, desde el ámbito histórico, desde el tipo de *factum* indicado, al ámbito de los fundamentos. La particularidad que nos significa la opresión de la vida humana, en su ámbito histórico y cotidiano, nos remite a repensar la diversidad cultural como un espacio común y a la vez distinto, marcado por las *praxis* y teorías de cada grupo, *etnia*, cultura etc. Es fundamental que los movimientos de liberación tengan sus filosofías con fundamentos propios, comunicables, discutibles y amalgamables a los otros movimientos críticos-sociales, llevando a cabo, de esta manera, sus batallas de liberación en todos los campos y niveles posibles. También es de vital importancia la construcción de teorías generales con específica orientación liberadora que posibiliten el encuentro, el diálogo, las acciones comunes coordinadas, etc.

Los movimientos independentistas latinoamericanos, observa nuestro filósofo, tuvieron una *praxis* propia pero no una filosofía propia, siendo en última instancia, adoctrinados por la

---

<sup>80</sup> En este ámbito no están *los comunes* que permiten identidad ni esta lo distinto que permite la diversidad, hay una imposición ideológica, de interés, econocrática dislocante.

filosofía romántica europea<sup>81</sup>, que a poco andar, estuvo en proceso de asimilación con el racionalismo **categorico** europeo, cumpliendo, de esta manera, con la continuidad del proceso rector, aculturador, colonizador del eurocentrismo. De esta forma se sientan las bases para que se terminen consolidando los aspectos y nociones más contundentes del eurocentrismo como son el Estado, la constitución, el derecho etc. La función aculturadora va a continuar siendo avasallante, soberbia y criminal al interior del territorio, por ejemplo, recién en 1994 (en un contexto de un descarnado estado neoliberal) se reconoce constitucionalmente, en nuestro país, a los aborígenes como pueblos con derecho a **aprehender** sus propias lenguas que por siglos habían hablado. En todos los demás aspectos: tierras, vivienda, desarrollo de la propia cultura y economía, falta de agua potable, de nutrición y atención médica, siguen aún victimados.

La autonomía del Estado, bajo estos parámetros, cumplirá un rol histórico-hegemónico fundamental. La filosofía de la liberación, en esta vertiente que estamos abordando, realizará, desde el concepto de *exterioridad*, una permanente crítica-deconstructiva al Estado localizado como autonomía absoluta o “manda más”. Esta autonomía absoluta tiene amplios significados, uno de ellos, en relación a lo filosófico, político y económico, es que bajo el concepto de autonomía, por ejemplo, desde la conformación de los estados en Latinoamérica, se va a luchar por el derecho de independizarse de España y Portugal, pero, en estos casos, no para establecer una “autosuficiencia” sino para multiplicar los lazos de dependencias comerciales con Inglaterra, Francia, Holanda, Bélgica.

En esto consistió el primer liberalismo en la periferia; se liberaron los bloques de mercados retenidos o cautivos por España y Portugal retirando a los colonos del lugar, pero para multiplicar las relaciones de dependencia, ‘liberando’ las múltiples relaciones de competencia que, devenido el proceso, desembocarán en lo que conocimos como capitalismo salvaje, neoliberalismo, o globalización con EE.UU a la cabeza. Se retiraron los colonos del lugar y se empezaron a manejar los hilos de la dominación desde fuera y a través de la multiplicación y proliferación de las relaciones de competencia, por cierto, siempre asimétricas en vinculación con esta periferia de la cual, como es lógico, se extraían todas las riquezas. La situación es, a esta altura, de neocolonialismo (como he señalado en otros aspectos y en reiteradas oportunidades) y el resultado es de sutilización, y cada vez mayor auto-justificación y naturalización de la dependencia. Una dependencia que desde entonces y hasta ahora nunca dejó de existir, solo fue cambiando de ropajes, combinando instrumentos y se fue perfeccionando en sus teorías sin detenerse.

Si bien la periferia está dentro del sistema, lo está sólo como “cosa”, como lo que no es para-si-ni-por-sí, diferente a Europa “occidental que es por sí y para sí”. La periferia es el ente al que hay que tener colonizado y custodiado, para mantener el caudal o la cuota necesaria de extracción de riquezas. La periferia es así desfigurada en la concepción eurocéntrica del opresor, sumida en sus términos dualistas de conciencia (*Ser-Ego*) y no-conciencia (periferia). La conciencia es Europa y la no conciencia sólo un ente al cual colonizar. De esta manera y para este esquema no hay exterioridad sino “inclusión” del otro como mera cosa o caso, con lo cual resulta ser excluido y despojado de sus bienes y del reconocimiento como humano y humana. Es puesto en un contexto en el que el mundo y su propio mundo se le tornan ajenos. De esta forma el colonizador acomoda el mundo desde su cosmovisión autónoma absoluta, dirigiendo su pensamiento y acción sobre lo otro pero no plegándose ni comunitarizándose con él, si no replegándose sobre el otro y desde su propio interés usurero, que le marca, como un mito, como una deidad permanente, la ‘naturalidad’ y cotidianeidad del proyecto-de-estar-en-la-riqueza, estableciendo así las estructuras de sociedades lucrativas.

---

<sup>81</sup> Observando críticamente esta visión, sostengo que esto no es del todo así, debido a que el primer movimiento independentista iniciado en el caribe tuvo características propias en todos sus niveles. Esto será abordado en detalle en el escrito 4 al final de este trabajo.

Por ello, es importante el concepto de exterioridad para la filosofía de la liberación, según Dussel, porque le permite iniciar la ruptura con esa mismidad dislocante, a esto se debe que la filosofía de la liberación, en esta línea, es una filosofía de la exterioridad, de la pobreza. En este sentido la pobreza es un estar y ser fuera de bienes culturales, económicos, espirituales, ecológicos. Como quien esta a la intemperie, sin aposento, excluido de algún aspecto, sin una casa que lo cobije. Por esto no es solo una filosofía crítica, como las puede haber situadas en Europa, sino que es una filosofía crítica situada ahora en la exterioridad que no es Europa.

Veamos pues cómo nos introducimos en los conceptos exterioridad-totalidad y qué se establece específicamente por ellos<sup>82</sup>.

El pensar dialéctico ontológico podía avanzar en su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo (...) ese horizonte, el del mundo (...) en cada caso el mío, es una totalidad de sentido. Dicha totalidad (...) no está nunca totalmente totalizada, sino que es por esencia *in-clausa*, fluyente, dialéctica. La temporalidad ha venido a quitarle posibilidad de cerrarse; la temporalidad ha venido como lo ad-viniente<sup>83</sup>.

Dicha totalidad como totalidad, por lo tanto cerrada y no abierta es, según el autor siempre *lo Mismo*. *Lo mismo, tò autó* en griego, o en dos lenguas colonizadoras es *das Selbe, le Mème*, significa que desde dentro en la interioridad de la propia identidad es desde donde al fin proceden los momentos diferenciales, de lo contrario dicha totalidad se idolatriza. Por ello la totalidad cerrada es solipcista, y *solum* en latín significa desierto, solitario, soledoso como también fondo de un foso, derribar, arrasar algo, mudar de suelo o trasladarse (exiliarse) a otro país. *Lo Mismo* como totalidad se cierra en un círculo vicioso que gira eternamente sin novedad (o con la novedad de los mismo y para lo mismo) e idolátricamente sin novedad más que la propia técnica desprendida de *lo Mismo*. Así *lo Mismo* derriba, arrasa, devora la temporalidad histórica, llevándola al fondo de un pozo oscuro, tenebroso, terminando por autoconstituirse como lo *neutro* desde siempre.

La consecuencia de todo esto, nos comenta Dussel, es que “lo ético desaparece y en su lugar se manifiesta solamente lo natural, lo físico, lo divino”<sup>84</sup>. Aquí lo divino hay que interpretarlo como idolatría egológica, egolátrica, egocéntrica, eurocéntrica que procesualiza la secularización hacia una autonomía absoluta-planetaria.

Por ello “el pensar moderno va introyectando ‘el otro’ en ‘lo mismo’, hasta que la totalidad, como única sustancia, imposibilita una alteridad real”<sup>85</sup>. Este es el proceso epistemológico que se inicia con Descartes y que culmina en Spinoza-Kant, pero aún con más coherencia y sentido, en el sistema de Hegel-Husserl.

La dialéctica hegeliana del señor-esclavo es ópticamente interpretada, asignándosele al señor (que era una figura de la conciencia) la clase burguesa y al esclavo (momento superior de la conciencia) la clase proletaria (...) A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre efectúa sobre la naturaleza: la cultura<sup>86</sup>.

Cuando el ser humano y humana, luego de la revolución recupera su ser alienado en la obra del trabajo, que manos ajenas han expoliado a través del sistema capitalista, comienza a

---

<sup>82</sup> Hay una precisión terminológica y política del término exterioridad que he tocado previamente en las dos últimas referencias de páginas 119-120 en Bauer 2008.

<sup>83</sup> Cf. Dussel, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 97.

<sup>84</sup> *Ibid* p. 97.

<sup>85</sup> *Ibid* p. 108.

<sup>86</sup> *Ibid* p. 116.

realizarse dicha humanidad más allá de la conciencia desdichada, que para Dussel conducirá a un sistema distinto, el que será tratado más adelante, tendiente a derribar el horizonte hegeliano y a informar y enriquecer a la dialéctica marxista, aunque aún no lo advierta con suficiente claridad debido a la lectura, en esta etapa, demasiada hermenéutica sobre Marx. Luego de *su giro*<sup>87</sup> el autor integrará con contundencia dicho horizonte crítico. De todos modos, es importante rescatar dicha lectura marxista ya que le permitió desde fuera, desde otra metodología, ver las carencias de la misma, para luego ocuparse, en otra etapa, del enorme y enriquecedor caudal que le proporcionaría dicha filosofía marxista, la que atravesará los contenidos fundamentales de la filosofía de la liberación de Dussel. Ello no implica trocar una por otra sino complementarlas; pero como se dijo situados desde la exterioridad, desde el universalismo alterativo o ana-lógico.

Marx, en esta etapa, del pensamiento de Dussel, es intuido pero no avizorado con claridad, y en la siguiente expresión se puede apreciar:

La categoría de totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será como un ver como poder evadirse de la totalidad hacia la alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (incluyendo en esta tarea al mismo Marx y Heidegger)<sup>88</sup>.

Luego de su *giro*, Dussel accede con claridad a las novedades marxistas, las analiza, las adopta, defiende, desarrolla, enriquece e incluso llega a sostener que se adelantó al mismo Levinas, Buber en la concepción del otro. Desde su trabajo previo a descubrir a Marx, igualmente sostiene el mundo de la exterioridad del trabajo. Luego de su *giro*, lo que va a continuar sosteniendo y señalándole a Marx, como también lo hizo con Levinas, es que el mundo de la novedad, de la exterioridad, de la alteridad, es mucho más amplio y diverso, siendo necesario desarrollarlo-escribirlo. Por otro lado también integrará a dichos autores en una compleja arquitectónica de principios que trabajaré más adelante.

### *i) El otro como otro: escatología y distinción*

“Cara-a-cara: verdad primera (verdad prima)”<sup>89</sup>

El pensar dusseliano tiene por objetivo una superación de la modernidad tanto filosófica como histórica-cultural. Intento que ha realizado Heidegger desde el centro del sistema-mundo pero sin una apertura concreta a la diversidad cultural del otro como otro. Dussel asumiendo a Heidegger, pero criticándolo en su horizonte comprensor, le señala lo siguiente:

La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: el Otro (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico ‘lo otro’)<sup>90</sup>.

Dussel prosigue su tarea inscripto decididamente en una **tradicón crítica al eurocentrismo**, o dentro de una línea subversiva, pero también asimilando el *legado* europeo, a lo Roig, para la construcción de un horizonte nuevo y propio que resigne con mayor

<sup>87</sup> Véase en Bauer, C. (2008) “Giro o viraje marxista”.

<sup>88</sup> Dussel: *op. cit.* pp. 115-116.

<sup>89</sup> *Ibid* p. 122.

<sup>90</sup> *Ibid* p. 119.

provecho dichos contenidos y permita auscultar, sobre todo, las propias particularidades culturales como vía para un proyecto de liberación. Desde esta dimensión crítica describe a lo óntico no como mero ente sino como ética, porque es el otro propiamente otro, por ello lo óntico se resignifica, por sobre Heidegger, desde la ética como trans-ontológico. Esto quiere decir para Dussel, que lo óntico ya no va a ser posibilitado por una estructura *existenciaría* ontológica, ya que esta estructura es lo que Dussel señala como dimensión de “*lo mismo*”, y nuestro filósofo acudiendo al plano de lo que podríamos afirmar como trascendental histórico, sostiene que lejos de fundar a ese Otro, la ontología es un horizonte que se ha fundado sobre el Otro que de hecho es previo y está más allá del orden ontológico impuesto. Heidegger no ha visto correctamente este tema por carecer de un planteo ético-político alterativo y de una debida crítica a la colonización. Conforme a esto Dussel afirma: “si la totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (...) y por ello podría denominarse: lo meta-físico, lo **trans-ontológico**; ‘el otro’ como lo más allá siempre exterior de ‘lo Mismo’”<sup>91</sup>.

Escatológicamente la relación de trascendencia y distinción se da a través del cara-a-cara. Veamos y hagamos un recuento de lo que significa dicha relación. El cara-a-cara, en hebreo es *paním-el-paním* y en griego *enópios enopíoi*, es la experiencia originaria que contiene el significado de ser el desde donde el orden ontológico como mundo, en su horizonte trascendental de sentido queda abierto. De esta manera el cara-a-cara es el más allá de la mismidad, de la totalidad mundana, del capitalismo, por ello es previo y originario, por ello es meta-físico y trans-ontológico.

La cara o el rostro, el *tá enópia*, que significa en griego *muro fronterizo* o *lo que da frente a*, es el límite hasta donde llega la vista como último horizonte. Es que “hasta el rostro del otro llega la luz, la vista, el mundo, el orden de la comprensión aquello que capto o prendo en el círculo del mundo”<sup>92</sup>. Tal círculo de la comprensión eurocéntrico, con buena intención y con suerte, llega a ver caras pero no corazones, o corazones racionales.

La exterioridad meta-física se abre en el cara-a-cara, más allá del rostro visto, donde *meta* en griego significa *más allá* y *fysis*<sup>93</sup> el *orden del ser idéntico al pensar la totalidad*. Por todo ello es exterioridad ética porque el rostro es de otra persona que es hontanar de provocación que no entra en la predeterminación o comprensión de la totalidad. Lucha por su libertad y autonomía. También es libertad porque no puede ser totalizado plenamente para la utopía hegemónica, porque es en realidad no totalizable, es decir, intotalizable. Son planteos dificultosos de ver, debido a que dominados por una intención de totalidad no estamos acostumbrados a pensar la intotalización. En el horizonte dusseliano “Yo-Otro no es la inmediatez del saber absoluto hegeliano, sino que es la inmediatez negativa de dos exterioridades que se tocan”<sup>94</sup>.

Entonces “la ética de la Alteridad se abre ahora, por sobre el proyecto de la totalidad mundana, hacia el otro: el Yo personal se abre al Otro, el Nosotros histórico a los Otros, y el Nosotros definitivo como humanidad al Otro absoluto, al infinito que garantiza la imposibilidad de mediatizarlo: la apertura perenne y escatológica de la historia”<sup>95</sup>.

Dussel haciéndose eco de las lecturas de Levinas escribe:

Desde su nacimiento como generación intrauterina, el hombre es un polo de libertad dis-tinto, aparición en el mundo de los otros, *ex nihilo*, de una nueva exterioridad, negatividad; alguien que exige justicia, que tiene sus derechos; un ser ético, meta-

<sup>91</sup> *Ibid* p. 119.

<sup>92</sup> *Ibid* p. 121.

<sup>93</sup> De esta manera transcribe el filósofo esta palabra. Es un recurso de castellanización particular en este autor.

<sup>94</sup> Dussel: *Ibid* p. 121.

<sup>95</sup> *Ibid* p. 127.

físico. Desde su nacimiento es (...) una ultimidad, un ser escatológico (...) polo entonces dis-tinto y sin embargo esencialmente alterativo<sup>96</sup>.

Se trata de una posición distinta del ser, que no tiene que ver con lo visto por los ojos, en donde tendría una ubicación biologicista-positivista en el orden pre-juicioso y juicioso de lo visto, que al fin se descubre fundada en la mismidad de la totalidad.

La posición del ser dusseliano, haciéndose eco situado de Levinas, se relaciona con lo oído, con lo escuchado y que procede más allá de la totalidad cerrada, deviene desde el Otro, desde su mundo-cultura, distinto, de la cultura-mundo de *'lo Mismo'*, surge de sus reclamos, de su sed de justicia y de su hambre cotidiano.

Luego Dussel nos dice, “el rostro de un hombre frente al rostro de otro hombre en la intimidad, en la justicia es el colocarse como un yo personal ante un otro igualmente personal”<sup>97</sup>. Esto que podemos conceptualizar de cierto modo, como *personalismo analéctico* dusseliano, es tras-cendente, según lo analizado, si por el se entiende un personalismo crítico al egolatrismo, y como comunitario que nos orienta en la inmediatez *meta-física*. Aún pueden haber, escatológicamente, expresiones comunitarias más significativas de la intimidad, de la proximidad inmediativa de esa relación, como por ejemplo, “yo le he hablado **boca-a-boca** (Números, 12, 8a) en hebreo *peh-el-peh* (en griego *stóma katá stóma*)”<sup>98</sup>.

Para concluir decimos que “nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la alteridad; es alterativo por su propia naturaleza. El otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo”<sup>99</sup>. El mundo es intotalizable y la intención utópica de totalidad se corroe en el tiempo. La proximidad viene dada, parida, y para Dussel la conciencia puede escucharla, en la medida de que esté y sea en un proyecto de liberación, analéctico en este caso, y no en el proyecto de estar y ser en la riqueza, ya que allí se media o interviene la proximidad con el interés o el capital.

#### ***j) Reeducción de la conciencia: hacia una conciencia ana-léctica***

La conciencia ética, por otra parte, nos dice Dussel, está fundamentalmente relacionada con oír la voz del otro, con escuchar sus requerimientos e interpelaciones en una relación dialógica más allá de la relación monológica donde el que habla es uno solo y en el mejor de los casos, oye el grito, el clamor, pero como ruido, como molestia, sin escucharlo realmente, des-responsabilizándose, des-preciándolo, creando un vacío racional que lleva a una carencia de acción propiamente comunitaria con consecuencias políticas que profundizan la exclusión y la pobreza.

La escucha de la voz del otro en una vinculación dialógica, de conciencia ana-léctica, está relacionado en su racionalidad con el cuidado y la búsqueda de acciones inmediatas, a mediano y largo plazo que tienden a suturar las heridas de la pobreza, no mediadas por una dimensión de totalidad ontológica intrínsecamente cerrada, donde el “orden” asimétrico es “natural” e inalterable.

De esta manera se **reeduca** la conciencia más allá y más acá de los límites impuestos, prepotentes, soberbios, temerarios de *'lo Mismo'*. Reeducar la conciencia es uno de los grandes puntos y desafíos que al autor le interesa trabajar, resaltar, edificar. Reeducarla en el opresor que es el que está solo (*solipcista-solum*) en un orden de totalidad opresora no comunitaria.

---

<sup>96</sup> *Ibid* pp. 127-128.

<sup>97</sup> *Ibid* p. 121.

<sup>98</sup> *Ibid* p. 120.

<sup>99</sup> *Ibid* p. 123.

También, y sobre todo, en el oprimido para que haga efectiva su palabra-acción, tendientes, para Dussel, a que no surja una nueva totalidad ontológica íntimamente cerrada.

De esta forma, la *conciencia ética o meta-física* se dispone al encuentro con al voz-del-otro, que interpela y exige justicia como un otro distinto, con exterioridad propia<sup>100</sup>. Por ello es preciso oír, saber oír y aprehender a escuchar ana-lécticamente a la voz del otro. Así, se conforma la conciencia analéctica, en la escucha, en el cara-a-cara, en el boca-a-boca, en el codo-a-codo, en el mano-a-mano comunitario más allá del desierto, del pozo, de la soledad del ideal utópico no factible (en cuanto comunidad) de la mismidad o totalidad ontológica de la sociedad capitalista. Se trata de un suelo de conciencia o concientización necesario, que permite resemantizar la participación fundante del otro en la nueva institucionalidad analéctica.

### ***k) Bien común, e infinito***

La voz y la acción del otro es analéctica, emerge desde horizontes distintos más acá y más allá de los diversos horizontes ontológicos que podemos apreciar en la diversidad de métodos de *'lo Mismo'*. Por eso nos dice el autor: “lo común es lo ontológicamente equívoco, el infinito es lo escatológicamente dis-tinto”<sup>101</sup>. De esta forma se inaugura para Dussel un “correcto planteo histórico de una dialéctica de la Totalidad-Alteridad donde deben estar presentes los dos términos”<sup>102</sup>. Hasta aquí ya hemos criticado el concepto de totalidad totalizada.

Y repasando algunos puntos específicos para este tema, hemos visto que la cultura, el *ethos*, se da en un sistema y que poseen sus núcleos éticos-míticos particulares, y hemos concebido que hay diversidad de culturas contenidas con una conformación propia única e irrepetible como es el caso de Latinoamérica. También hemos estudiado la lógica de la totalidad en su doble discurso liberador-opresor desenmascarada como parte de *“lo Mismo”* como lógica *unívoca*. Hemos repasado la lógica de la diversidad como lógica alterativa, análoga e infinitamente irreductible en una totalidad unívoca.

Y todo ello para precisar que la totalidad de la que habla el autor, es dis-tinta, se conforma con sus diversas partes (universalidad analógica<sup>103</sup>) y no con una parte que impera y se pone como única totalidad totalizante. Ahora la totalidad conformada desde la alteridad es esencialmente abierta, diversa e inclusivista y es por fin comunitaria, es decir, se proyecta no mediada por el capital como sucede en una sociedad que se ordena al capital, perdiendo así su carácter de comunidad factible-concreta. El capital es una parte que se pone como todo, mediatizando todo, totalizándose y subsumiendo todo a su imperio o perímetro ganancial.

Con lo dicho hasta aquí, el real-concreto Bien Común, no es el mero fundamento formal y legal de una totalidad que se institucionaliza en la aculturación y dominación, sino que, “es el que se avanza hacia el otro para servirlo en la justicia instaurada de un Nuevo Todo, crecido en la pro-creación y más allá de los límites estrechos establecidos en el pasado”<sup>104</sup>. No se esta aludiendo a un bien estratosférico, sino a un bien de hecho, hacer el bien, base y suelo nutriente de la nueva institucionalidad.

Recordando lo que el autor dice:

---

<sup>100</sup> Con el concepto de *voz-ética* se completa este proceso. Dicho concepto lo trabajaré más adelante cuando aborde ética de la liberación.

<sup>101</sup> *Op. cit. Tomo II*, p. 59.

<sup>102</sup> *Ibid* p. 60.

<sup>103</sup> Véase nota 69 de pp. 60-61 en Bauer 2008.

<sup>104</sup> *Ibid* p. 61.

En la totalidad sólo hay monólogo de ‘lo Mismo’; en la alteridad hay diálogo entre ‘el Mismo’ y ‘el otro’, diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, discurso. Ese discurso (correr-a-través-de la novedad de la alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre desde su generación intrauterina hasta su muerte<sup>105</sup>.

Y para graficar aún más lo sostenido con respecto a la totalidad: “si se cierra es lo maligno y dominador, si se abre es lo bueno: el servicio al otro (...) por la exigencia de justicia. No es ya tautología, es **heteronomía: nueva palabra, nuevo logos**”<sup>106</sup>, un *ana-logos*.

El Bien<sup>107</sup> es meramente normativo y utópico en un eurocentrismo que lo proclama cotidianamente pero que cotidiana-económica-capitalistamente no lo cumple, y que en concreto, no deja de excluir permanentemente. Además dicho eurocentrismo está imposibilitado de cumplir el bien utópico porque la lógica de la totalidad ontológica totalizada es intrínsecamente asimétrica, desigual y combinada, necesita otro sobre el cual fundarse y al cual colonizar para existir exaltadamente e imponerse como un reflejo deseable. De esta forma el mundo normativo del derecho se transforma en un ente regulador en el estrato del opresor, y en un ente como mecanismo sutil de dominación, de ideal social como marco realizador hacia el cual el mismo oprimido debería progresar.

En realidad dicha normatividad des-realiza al otro porque no es considerado como otro sino que es absorbido en una totalidad que lo está negando *a priori*, es decir antropológicamente, en una antropología de la mismidad; la política de la totalidad, por ello, no puede dejar de ser falsa normatividad, o normatividad ideal no factible o normatividad totalmente injusta.

El Bien, para el filósofo argentino, es totalmente factible en la *materialidad* arquitectonizada<sup>108</sup> como *Ethos* o Cultura particular, porque el punto de partida no es el *yo* sino el Otro, la diversidad cultural, los Otros oprimidos y en proceso factible y revolucionario (según la circunstancia histórica) de liberación.

Ahora como bien futuro es totalmente factible, porque el otro es la garantía perenne de la novedad de lo creado, y el otro está y es, y desde el reconocimiento de esta amplitud-apertura se pretende superar la dialéctica opresor-oprimido no planteando una totalidad cerrada ontológica, sino construyendo indeclinablemente un nuevo *logos*, una nueva totalidad<sup>109</sup>, ahora abierta que como analógica es siempre futuro histórico progrediente en la novedad de lo creado.

A la vez que es proceso de corta y media, lo es de larga duración<sup>110</sup> en un ámbito de justicia, porque crece siempre desde el otro, desde el pie, desde el que está llegando, desde el excluido, desde el empobrecido, victimizado y oprimido, desde el que está más allá y más acá del orden ontológico dialéctico opresor-oprimido.

---

<sup>105</sup> *Op. cit.* Tomo I, p. 127.

<sup>106</sup> Cf. *ibid* Tomo II, p. 63.

<sup>107</sup> La noción de bien será desarrollada arquitectónicamente en la parte ética y política según es resignificado por estas obras.

<sup>108</sup> Este tema será tratado más adelante ética-políticamente. .

<sup>109</sup> Esto es universalidad-diversalidad-multiversidad, pluriversidad. Podrían establecerse diferencias de grados en estos términos, pero a los fines del trabajo los expongo como sinónimos.

<sup>110</sup> Tal vez este sea el tiempo al que hay que dedicarle mayor atención debido a que es el tiempo que nos enfrenta a los posibles e inevitables cierres y aperturas de los horizontes de sentidos en un aquí y ahora.

## 2.a) *Hacia un proyecto de liberación cultural. Reconstruyendo un nuevo mapa ético*

Escribe Dussel, “la cultura popular, lejos de ser cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor”<sup>111</sup>. La cultura popular, en esta visión, no tiene tintes de populismo por más que la época en la que ha sido elaborado el concepto sea la del fin del nacionalismo populista peronista y el comienzo del nacionalismo dictatorial. Se estaba intentando pensar la categoría *pueblo* en plural y desde una concepción de alteridad no de totalidad u homogeneidad. Son temas que, ya planteados, retomaré más adelante estableciendo otras relaciones.

Cultura popular tiene el significado más preciso como cultura o *ethos* particular único e irrepetible con su propio núcleo ético mítico diverso, según la cultura de la que se trate y previo a la cultura opresora, eurocéntrica, que pretende asentarse sobre estas culturas particulares trocando todos los principios y valores y configurando así un mundo de *lo mismo*, siempre en crisis y alimentándose de la misma, o como mejor lo expresa el viejo y conocido refrán popular, *a río revuelto ganancia de pescadores*.

Entonces se afirma lo siguiente:

Todo esto pende de la contraposición de dos proyectos: hay un proyecto de liberación cultural que es siempre popular. El proyecto vigente de un sistema es el de una cierta oligarquía cultural ilustrada que tiene un proyecto al cual tiende todo su esfuerzo. A fines del Siglo XIX, o en su segunda mitad Sarmiento expuso parte del proyecto del Estado liberal ilustrado, neocolonial<sup>112</sup>.

Aquí se puede desarrollar lo que está implícito en la lógica de la alteridad que el autor aún no desarrolla. El proyecto cultural en relación a la diversidad cultural es también diverso y no unívoco. El proyecto unívoco es el vigente, como sistema de la totalidad que pretende subsumir a los demás proyectos, que también gozan de vigencia ya que siempre están pugnando por los propios derechos a desarrollarse desde sí mismos.

Pero Dussel, refiriéndose a lo que denomina “Proyecto de liberación cultural popular latinoamericano”<sup>113</sup> siendo “el proyecto concreto que prepara en la oscuridad un pueblo que tiende siempre hacia su nuevo proyecto histórico de un nuevo sistema”<sup>114</sup>. No olvidemos que para Dussel la categoría de Latinoamericano, que hemos sabido observar críticamente, encierra y contiene un núcleo ético-mítico en una diversidad de elementos resistentes a la enajenación, pero también conformados en la enajenación, al igual que lo sugerirá para con el término África y Asia, con sus respectivas particularidades.

Por ello nos dice que “este nuevo proyecto no es más que el proyecto del pueblo, **equivocamente mezclado** con la propia alienación en el sistema (...) este proyecto tiene un contenido nuevo que se **revela** al que escucha al pueblo oprimido”<sup>115</sup>. Y con relación a este proyecto y la tarea del intelectual, Dussel nos sugiere lo siguiente “el discernimiento de lo que se está dando y la formación de ese proyecto es la tarea del intelectual, hombre comprometido. El intelectual es el que cumple la función de ser el pensar estratégico del pueblo. De lo contrario caemos en un espontaneismo cabal”<sup>116</sup>.

Dussel afirma esto basado, en cierta medida, en la parte más tradicional de la historia de las revoluciones, pero como estas historias son justamente diversas podemos profundizar

---

<sup>111</sup> Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la Pedagógica de la liberación*. 6/III, Editorial Edicol, 1º edición México 1977, p. 222.

<sup>112</sup> *Ibid* p. 222.

<sup>113</sup> *Ibid* p. 224.

<sup>114</sup> *Ibid* p. 224.

<sup>115</sup> Cf. *ibid* p. 224.

<sup>116</sup> *Ibid* p. 224.

aún más la visión del autor, y es, por ejemplo, un caso paradigmático la revolución haitiana de 1804, siendo la primera revolución frente al mundo latino. Es una revolución infinitamente particular ya que, estuvo hecha por los esclavos y desde los mismos esclavos, quienes a su vez llegaron a vencer al ejército de Napoleón Bonaparte.

No es este un contra argumento para refutar el criterio precedente sino para situarlo, equilibrarlo y abrirlo aún más, ya que ha sido un tema que devino en una problemática de ilustrados de la revolución que provocó como consecuencia muchos desacuerdos separatistas, en el mejor de los casos. La revolución haitiana tampoco fue un tema atendido por Marx, quién no se enteró ni se imaginó una revolución de esclavos y desde los esclavos mismos, y que incluso de Simón Bolívar nos otorga una imagen distorsionada<sup>117</sup>. Simón Bolívar colaboró con el movimiento revolucionario haitiano, y dicho movimiento, a su vez, previamente le prestó ayuda.

Deberíamos atender y entender que un intelectual puede ser un grupo cultural entero, que tiene diversidad de ocupaciones pero una puesta en servicio de otro, en donde no figura una separación sustancial entre intelectual y no intelectual. En el caso particular haitiano habría que estudiar, para entender lo que aquí se afirma, lo que significa para la cultura afroamericana, por ejemplo, el *Vudú*<sup>118</sup> campo espiritual-ético-político de contención, proyección y revelación de un otro orden posible en cuanto siendo, en acto, vivible y en cuanto a futuro, factible ya que es como pretende seguir viviendo ese otro, es decir, ni más ni menos que en la propia cultura. Este es un tema que será retomado hacia el final, pero mínimamente planteado aquí, a los fines de problematizar la noción de intelectual.

A propósito de lo referido:

Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la razón del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva. Nuestra responsabilidad es descubrir las categorías que nos permiten esclarecer ese proceso. Aquí estaría todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana<sup>119</sup>.

Por último y para finalizar, sentencia: “en esto la filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres”<sup>120</sup>.

### ***b) Meta-erótica: más allá de la dominación machista eurocentrista imperante. Liberación y nuevo hogar***

Dussel lejos de aceptar la “normalidad” del sistema social imperante expresa lo siguiente:

Si se permanece en el plano óptico o ingenuo, la vida cotidiana, ésta va destruyendo todo lo que hemos logrado pensar (...) la cuestión apunta hacia una dimensión mucho más honda<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> Véase Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Materiales para la historia de América Latina*. Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1972. En particular el cap. “La independencia”; y el de “La esclavitud en América”.

<sup>118</sup> Véase Laënnec Hurbon: *Los misterios del vudú*. Ediciones B, 1º edición 1998, en especial el cap. II “Vudú clandestino en el infierno esclavista”; véase Picotti, Dina V.: *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998.

<sup>119</sup> Dussel, E.: *op. cit.* pp. 224-225.

<sup>120</sup> *Ibid* p. 225.

<sup>121</sup> Dussel, E.: *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Editorial Extemporáneos, 1º Edición, México, 1977, p. 79. El contenido aquí publicado se corresponden con conferencias dictadas en noviembre de 1972.

La filosofía al ser, según esta perspectiva, racionalidad histórica y desde “el otro” nueva, es preciso que revea los distintos niveles escatológicos (erótico-pedagógico-económico-político) para que después de la crítica desmitificadora, en su aspecto más negativo, y luego de la crítica deconstructiva en la que pervivan los elementos que considera útiles, se proyecte no a la reconstrucción, ya que esto es la tarea que emprende el tradicionalista basado en el rescate de sus propios principios-los principios de *lo mismo*, sino en la *construcción factible* de lo nuevo desde lo nuevo, desde el otro, es decir, desde los otros, nosotros y vosotros.

### ***b.1) El cara-a-cara en su sentido abstracto***

La relación que se establece cara-a-cara entre la totalidad y la alteridad se corresponde a un plano abstracto, “es de cualquiera ante cualquiera, como tal no es aún nada concreto”<sup>122</sup>. Las otras relaciones son la pedagógica y la política que veremos más adelante. Establezco el análisis en este orden para ir ascendiendo hacia lo concreto. Por el lado fáctico los diferentes niveles se condicionan unos a otros en un doble sentido, ya que por un lado se puede tomar como principio a la erótica, como es el caso optado por el pensador, y analizar como condiciona a la pedagógica y ésta a la política, como viceversa, la política a la erótica etc. Por otro parte, sencillamente dice nuestro filósofo, que se podría empezar por cualquiera de ellas. Esto otorga una movilidad al análisis no polarizante no dogmática. Al final se dice: “la manera que elijo es la que se me ha ido imponiendo como la más clara para comprender el discurso”<sup>123</sup>.

Nosotros en cambio, hemos optado por este orden, porque además de indagar en el trabajo del autor, conforme a una investigación que es a su vez metodológica, consideramos que nos permite tener una visión clara del crecimiento y el proceso, que realiza una persona desde que nace, en un medio cultural particular como el que aquí nos ocupa, hasta que se desarrolla transitando los demás niveles sociales. Se considera a la erótica la gestación de la nueva vida, no dándose en un vacío, sino en un contexto que es mucho más que político, es cultural-político-económico-social. La cultura se nos devela aquí como una matriz conformada por una red compleja en la que operan los distintos niveles prácticos con sus matrices particulares, que desde su situ-historicidad van realizando diversos procesos a través de los tiempos de larga, media y corta duración<sup>124</sup>.

Reduciendo este espacio a una lógica opresor-oprimido, las diversas relaciones con respecto al pasado, presente y futuro, con la naturaleza, con los cultos y sus niveles abstractos y prácticos adquieren poco a poco características patológicas, de crisis sociales-naturales-religiosas permanentes en diferentes contextos que sólo varían en su grado de intensidad, dramaticidad y destrucción.

En cambio, en un contexto como el analizado, adecuados a una lógica de alteridad-liberación, las distintas relaciones antes mencionadas se resignifican totalmente, adquieren otro color, muestran otra cara, suenan y huelen distintos, tienen otro sabor, y se pueden pensar sobre todo de manera distinta, sin temor a desentonar, ya que este temor nace de la opresión y no de la libertad. La filosofía de la liberación, junto a otras vertientes, desde hace unas décadas comenzaron a pensar estos caminos, como caminos nuevos y fecundos, claro que no exento de dificultades ya que el proceso de contradicción-dominación es permanente.

---

<sup>122</sup> *Ibid* p. 79.

<sup>123</sup> *Ibid* p. 80.

<sup>124</sup> Véase Bauer, C. (2008): “Aportes temáticos y conceptuales para el método analéctico”.

### ***b.2) El cara-a-cara en su sentido concreto***

En una dimensión escatológica se da una relación concreta “el rostro de uno ante el rostro de otro”<sup>125</sup>. Los rostros de los que nos ocuparemos en este nivel son el de un varón y el de una mujer, y a esta relación se la denomina erótica siendo la misma una de las múltiples relaciones posibles y constituyentes del complejo mapa cultural o institucionalismo analéctico como hemos adelantado.

En la erótica, el cara-a-cara concreto es la relación varón-mujer, “rostro-ante-rostro”<sup>126</sup>, relación en la que el rostro de uno se encuentra ante el rostro del otro, y dice el autor “es en el beso cuando el rostro de alguien se hace rostro para el otro. El beso es la concreción primera de la Erótica, aunque lo pleno de la erótica es el coito, el acto sexual. Ese es el cara-a-cara sexual. Ese es el cara-a-cara erótico”<sup>127</sup>. El beso-a-beso abre un bien-ahí o un ahí-del-bien (bien común co-ligado) como dimensión de una erótica que nutre y se dirige a lo nuevo, a lo por-venir.

Un rostro se hace otro cuando es respetado como otro, como nuevo, y no como *lo mismo* o como una mera síntesis entre dos polos. Lo que acontece en la organización social eurocentrista que aquí nos ocupa como historia presente y concreta, según el autor, es que la mujer no es respetada como *otra* por el varón, y esto tiene una larga historia de miles de años, desde los indoeuropeos a los semitas, hasta América Latina, haciendo a la mujer *cosa* dominada por lo masculino, “el varón domina a la mujer y en la totalidad varonil la mujer cumple entonces la función de parte”<sup>128</sup>. La opción analéctica no es invertir la relación, como plantea el feminismo dogmático, sino abrir el campo humano a una complementación progrediente. Como se ha erotizado a la mujer casi en su totalidad se ha destruido su capacidad pedagógica y política apareciendo solo como objeto sexual, por ejemplo, “la mujer debe ser bella y su belleza se comercializa; se erotiza la relación económica: para vender un automóvil, por ejemplo, se presenta la fotografía de una mujer casi desnuda junto al auto. Con ello se erotiza al vehículo y, al mismo tiempo, se lo hace sentir al varón propietario del automóvil y de la mujer”<sup>129</sup>. Hay un hiato dominador entre el hombre y la mujer que están presos dentro del corralito de relación desigual y combinada impuesto por varones y mujeres dominadores, también en relación desigual y combinada, pero que sojuzgan colonizadoramente a la mayoría.

El varón aparece como centro y patrón, y la mujer alienada como objeto aparece al lado de otros objetos. Es un cosmos-machista que muestra el sentido de un camino de lo mismo, que es el de poseer objetos a través del dinero-poder-autoritario, “la mujer latinoamericana está dominada desde la mujer india hasta la de nuestros días, aunque existan algunas excepciones. Esas excepciones, diría yo, confirman la regla”<sup>130</sup>.

### ***b.3) Aproximaciones a la mujer aborígen y su dominación por la aculturación***

El *Popol Vuh* inicia su concepción de la cosmovisión por *Alom-Qaholom* correspondiéndose con la Diosa madre y el Dios padre de todo. Así en el origen de todo se encuentra una pareja, pensando, como se puede apreciar, primero a la mujer y después al varón.

---

<sup>125</sup> *Ibid* p. 79.

<sup>126</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 80.

<sup>127</sup> *Ibid* p. 80.

<sup>128</sup> *Ibid* p. 81.

<sup>129</sup> *Ibid* p. 90.

<sup>130</sup> *Ibid* p. 91.

- a) Rogábase con ellos, invocábase con ellos, a los llamados **Abuela**, Abuelo, Antiguo Secreto; Antigua Ocultadora, Guarda Secreto, Ocultadora, Abuela (que forma parte) de la Pareja (Mágica de Abuelos), Abuelo de la (misma) **Pareja**. Así está todo dicho en la historia *Quiché* todo lo que ellos hicieron, en el *Alba* de la vida. **Pintaremos** (lo que pasó) antes de la Palabra de Dios, antes del Cristianismo; lo reproduciremos porque no se tiene (ya más) la visión del Libro del Consejo, la visión del *alba*, de la llegada de ultramar, de nuestra (vida en la) sombra, **la visión del alba de la vida**, como se dice”.
- b) “Estos son nuestros nietos, pero **¿comprendes?** tenemos piedad de sus rostros, les damos y partimos la mitad (de nuestro alimento), respondieron la abuela y el abuelo<sup>131</sup>.”

Las características de las culturas aborígenes, en general, han sido de organización matrilineal, donde la mujer poseía una importancia tal, que un hijo sin madre era un nadie. La madre daba participación al hijo en la familia. La mujer era digna y su dignidad era mutuamente concebida en la pareja, *runa* podemos decir también en quechua, ya que las culturas estacionales (“nómadas”) como las agrícolas concebían a la tierra como madre, como femenina. La luna también era femenina. No es la intención de exponer una visión idílica ni exenta de negatividad histórica, reconocemos los etnocentrismos de estas comunidades, como sus contradicciones internas y externas, pero lo que traemos a colación guarda relación con señalar culturas que no han sido paroxismos de negatividad histórica como la eurocéntrica que, en este caso, estamos deconstruyendo.

Lo masculino se relaciona al trabajo, a lo guerrero y al sacrificio. Por otro lado existían conflictos interculturales pero no eran exterminativos. Además, las batallas libradas, sobre todo, eran ante las fuerzas de la naturaleza para que pervivan los cultivos con los cuales se subsistía. La lucha con la naturaleza tendía a la armonización y simbiosis, no así a una lógica de confronte y superación, no era concebible esta violenta relación con la naturaleza. Para los aztecas, al Dios de la quinta edad del mundo había que inmolarse la sangre de los hombres, por que sin ella el sol se apagaría. Los sacrificios realizados a este Dios masculino se conducían a la defensa de la cultura. En general los sacrificios se realizaban entre los nobles. Entre los Incas este Dios era *Pachacamac* el gran Dios de los cielos más allá del sol, con algunas similitudes al *Alá* de los árabes o a *Yahvé* de los judíos.

Lo importante a destacar para nosotros, más allá de las descripciones realizadas, es que no se trataba de que **un** elemento dictaba la religión o determinaba la reunión de los demás elementos, sino que, por ejemplo, la concepción andina aborígen nace de observar una diversidad de elementos, en concreto, una constelación de estrellas concebidas como en perfecto orden y equilibrio, hermosura y maravilla siendo apreciado sensiblemente desde la tierra. Por tales motivos era muy importante la astronomía para los aborígenes, ya que no solo les enseñaba a cultivar y a vincularse con todas las cosas, sino que en la reunión de una constelación veían el orden comunitario de su cultura, muy distinto a como pasó con el eurocentrismo focalizado en la estrella polar, que es *una sola*. Además pudieron apreciar diversidad de constelaciones en perfecto orden y equilibrio según su visión. A lo largo de los veintitres mil años de historia prehispánica no se registran grados marcados de repudio, violencia, desprecio extremo y exterminios de unas culturas sobre otras como sí ha acontecido en la historia de media duración de las bipolaridades eurocentrista desde hace 520 años tomando el segmento que parte desde la modernidad. Las filosofías, las cosmovisiones cumplen un rol destacado en la conformación de estas diferenciaciones culturales. Con esto pretendemos señalar, que en este mediano período histórico se registra un nivel de destrucción y contaminación múltiple-paralela entre la diversidad cultural-ecosistemas-espacio sideral a

---

<sup>131</sup> Anónimo: *Popol Vuh, o Libro del Consejo de los Indios Quichés*. Traducción de Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza. Editorial Losada, Buenos Aires, 8º edición, 1981, a) p. 11 y b) p. 28.

manos de una estructura de emplazamiento eurocentrista<sup>132</sup>, como no aconteció en todo el resto de la Historia.

Dentro de este marco más amplio y complejo, la mujer, nos comenta Dussel, tenía una gran presencia en el pensamiento prehispánico, en la constelación de la realidad aborigen. No existía el desprecio por la mujer, lo que no quiere decir que no exista el conflicto y la contradicción. Por ello en el pensamiento aborigen actual de Bolivia es de relevancia el concepto de lo cíclico, que permite la complementariedad y la reciprocidad, más que el de horizonte y el de lo lineal (véase Quintanilla Coro 2008: 33). Por otro lado, por ejemplo, no tenemos datos históricos que afirmen fehacientemente que alguna vez haya sido violada una mujer que se consagraba al Dios sol.

Cuando comienza el proceso aculturador europeo, no se respeta más a la mujer aborigen, se le impone su totalidad y sencillamente se la hace mera cosa a su servicio, en el mejor de los casos, sino la mutila o extermina<sup>133</sup>.

A raíz de este desequilibrio erótico surge la mujer hispánica, y Dussel cita la voz-*ética*<sup>134</sup> de Sor Juana Inés de la Cruz “Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis”, y por esta razón afirma que “más allá de la india y la española surge una nueva mujer, la mujer criolla y mestiza”<sup>135</sup> pero la misma se encuentra sumergida en la dialéctica del *eros* de *lo mismo*. Juana es una excepción que, según el autor, confirma la regla.

Más adelante con Descartes-Hegel el *eros* es el amor de *lo mismo* por *lo mismo*. Nos dice Dussel en otro escrito “el *ego cogito* había privilegiado el momento pensante del hombre. Gracias a Freud se redescubre el *ich wünsche* (yo deseo), y por ello podemos afirmar que, además, el *ego* del *ego cogito* es un *ego* fálico, masculino (Descartes negó a su madre, a su amante y a su hija: pretendió el solipsismo total pero fue una pura comedia)”<sup>136</sup>. Con respecto a otro filósofo, dice Dussel que “Levinas comienza a vislumbrar la posibilidad de descifrar la totalidad de Hegel y de Heidegger. Esto porque la mujer se le manifiesta como la alteridad primera”<sup>137</sup>. En todo este análisis se está relativizando la pulsión de totalidad a manos de la pulsión de alteridad. Desde la pulsión de totalidad, en el mundo erotizado, se tiende a negar al otro femenino, y en su extremo muy habitual, nos dice nuestro filósofo que “la injusticia o perversión en el nivel erótico, hoy, es el uxoricidio (muerte de la mujer en la sociedad donde reina la ideología machista, masculina, falocrática)”<sup>138</sup>. Esta pulsión de alteridad está marcando la exterioridad erótica que el autor pretende afirmar desde esta tradición que se remonta, en este aspecto, a Freud. Dussel está pensando más allá de la autosatisfacción “que le impide relacionarse con alguien, el otro sexuado (la mujer), y sólo accede en una masturbación solipcista a un objeto que cumple su autoerotismo”<sup>139</sup>. Esto último es prácticamente un tema básico en la sexología pero como tal es necesaria siempre traerlo a colación. Explicitándolo podemos intentar avanzar en el tema desde paradigmas críticos nuevos, renovados.

<sup>132</sup> Véase “Punto de partida...” en Bauer 2008.

<sup>133</sup> Bartolina Sisa esposa de Túpac Katari (Juán Aspasa) es asesinada-descuartizada el 5 de Septiembre de 1782 al oponerse a la dominación española. El 3 de Noviembre de 1793 es guillotizada Olympe de Gouges (su seudónimo Marie Gouze) por defender un estado federado según los principios girondinos, y como autora de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de 1791. El 5 de Septiembre de 1983, tras el Segundo Encuentro de Organizaciones y Movimientos de América (Tiwanku-Bolivia) se instituye el Día Internacional de la Mujer Indígena en homenaje a Bartolina.

<sup>134</sup> Como adelanté este es un concepto que desarrollaré más adelante.

<sup>135</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 87.

<sup>136</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Editorial La Aurora, se corresponde a la Tercera edición y primera en La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 96.

<sup>137</sup> Dussel, E.: *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Editorial Extemporáneos, 1ª Edición, México, 1977, p. 79.

<sup>138</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 95.

<sup>139</sup> *Ibid* p. 100.

A la erótica, resultado de las pulsiones de la totalidad, la vemos reflejada en la dimensión política en los siguientes términos; “el *ego cogito* funda ontológicamente al ‘yo conquisto’ y al ‘*ego fálico*’, dos dimensiones de la dominación del hombre por el hombre, pero ahora de una nación sobre otra, de una clase sobre otra. La sexualidad es así como una reproducción de la dominación política, económica, cultural”<sup>140</sup>. En un análisis de interclases, el político o el empresario (hombre de negocios), puede disponer de la mujer-objeto, de las clases pobres, pero no sucede lo mismo con el hombre de las clases pobres. De esta forma el político, el hombre de negocios ejerce dominio en esta dimensión incluso sobre el hombre de trabajo, el hombre pobre. Es muy común los merodeos de algunos hombres ricos (políticos-empresarios) por zonas pobres, buscando a la mujer objeto, engañando incluso a sus mujeres, otros objetos privilegiados, pero en este caso, de una vitrina de cristal.

La mujer popular, la mujer de la cultura periférica, viene así a sufrir un doble embate, una doble violación: violada por ser una cultura y nación oprimida, por ser miembro de una clase dominada, por ser mujer de sexo violentado. Mujer pobre de los pobres del mundo. Mujer india, africana, asiática. Víctimas del imperialismo, de la lucha de clases, de la ideología machista<sup>141</sup>.

Dentro de esta pulsión de totalidad, centro-periferia, la niña-mujer como mera cosa pasa de mano en mano, objetivada-violada-vendida-ultrajada-humillada, la misma niña-mujer que en realidad será Mujer, Hermana, Madre, Abuela y tierra.

#### ***b.4) Erótica y Liberación***

Dussel no se ocupará de una erótica que considere a la mujer como mediación para el hijo, ni de una erótica de la belleza, tampoco de una erótica que considere a la mujer solamente como una igual. La liberación de la mujer debe ir mucho más allá, “la erótica debería ser la relación varón-mujer en la que la mujer fuera considerada como otra; (no solamente como igual al varón), sino también como madre del hijo (donde se da la pedagógica) y como hermana del hermano (que sería la política)”<sup>142</sup>. De esta manera se establecen tres formas en que la mujer puede liberarse y ser liberada: como Mujer con el Varón, como Madre y Maestra del Hijo, y como Hermana del Hermano.

Nos dice Dussel: “la liberación del éros se cumple por la liberación de la mujer, lo que permitirá al varón recuperar parte de la sensibilidad perdida en la ideología machista”<sup>143</sup>. Tampoco se trata de poner la liberación de la mujer en función del varón, sino que es el varón, por su lado, quién debe darse cuenta que liberando también se libera. De esta forma también se puede salir del engaño de una artificiosa sociedad con galas de comunidad, para comenzar a proyectar un vivir en comunidad concreto y no formal. Una comunidad no perfecta sino perfectible, pero no formal o de meros principios escritos. Esto se cumple más allá de lo económico-político de *lo mismo*, se cumple en la ***distinción***, “se trata, como ven, de un problema ético”<sup>144</sup>.

Y por otro lado Dussel nos aporta en torno al concepto de *distinción* lo siguiente: “abiertos a este nuevo ámbito nos es posible plantear las cosas de forma distinta. Esto

---

<sup>140</sup> *Ibid* p. 100.

<sup>141</sup> *Ibid* p. 101.

<sup>142</sup> Dussel, E.: *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Editorial Extemporáneos, 1º Edición, México, 1977, p. 90.

<sup>143</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 101.

<sup>144</sup> Dussel, E.: *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Editorial Extemporáneos, 1º Edición, México, 1977, p. 90.

posibilitaría toda una nueva problemática acerca del tema de la pareja. ¿Por qué? Porque el varón y la mujer es lo más **distinto**, y sin embargo en el amor del **éros** constituyen la mayor unidad”<sup>145</sup>.

Atenidos a este concepto de *distinción* en su particularidad erótica, la liberación de la mujer puede llevarse a cabo más allá del esquema político-cultural de dominación, de definir lo dominante por lo positivo y a lo dominar por lo negativo, lo que implica un repliegue patológico de sobrevaloración de lo dominante, y un repliegue patológico de infravaloración de lo dominado. Por lo tanto la liberación de la mujer se encuentra más allá de su definición como castrada, como no-falo, pero “la liberación no es negación pura de la dominación por la negación de la diversidad sexual (como cuando el feminismo propone la homosexualidad, los hijos en probetas, etc.)”<sup>146</sup>, sino que “la liberación es **distinción** real sexual: el varón afirma su exposición (con lo que implica de riesgo) fálica, y la mujer afirma su exposición clitoriana-vaginal y mamario-bucal (en su dimensión de mujer y madre)”<sup>147</sup>.

Finalizando este apartado citaremos como expresión ilustrativa y sintética las siguientes líneas significativas del autor:

De esta manera la proximidad del coito, el servicio o *praxis* de liberación del otro como otro, el ritmo sexual como liturgia en el respeto del otro, cumplen el deseo del otro como otro, como otramemente sexuado, como alteridad erótica. Solo en la real exterioridad del otro, otro libre y sexualmente distinto, el orgasmo puede ser un acto humano que plenifica a la política y a la pedagógica. La destotalización, desobjetualización o **distinción** de la mujer, es la condición sin la cual es imposible la normalidad no patológica ni represiva del *éros*<sup>148</sup>.

Es indudable que sin la concepción de una atmósfera de liberación al interior de la cultura, es imposible concebir otro tipo de relaciones que se edifiquen en los distintos niveles, más allá de las podas, castraciones y reducciones de la ontología dialéctica de *lo mismo*.

### ***b.5) Hacia un nuevo hogar***

Comenzaremos definiendo sucintamente lo que es la casa según la concepción del autor argentino:

La casa es una totalidad íntima, de aquí que habría una ontología de la casa. Según Levinas, la casa es el lugar del acogimiento, las paredes una prolongación de la corporalidad. Pero tiene que **ser una casa abierta a la alteridad**. La apertura de la casa es el trabajo. Aquí surge toda una problemática (...) de la propiedad de la casa como apropiación de la casa del otro, que es la acumulación indebida de propiedades. Cuando esto ocurre, yo tengo muchas casas, el otro está a la intemperie<sup>149</sup>.

Como podemos analizar, la base de la casa es su apertura a la comunidad como diversidad cultural, y su apertura a esta diversidad como libertad ante la cual no deben imperar los solos patrones de una casa, porque allí es cuando comienza a cerrarse a un anti-proyecto

---

<sup>145</sup> Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Apéndice IV. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p. 276.

<sup>146</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 101.

<sup>147</sup> *Ibid* p. 101.

<sup>148</sup> *Ibid* p. 102.

<sup>149</sup> Cf. Dussel, E.: *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Editorial Extemporáneos, 1º Edición, México, 1977, p. 91.

comunitario de acumulación objetual, como origen de todas las asimetrías. Por ejemplo desde el padre como punto de partida, a la madre como mediación, al hijo como reproducción de las meras normas, y de éstos a los objetos inanimados; son definidos como objetos a poseer con una gradación emocional-sentimental que, según la subjetividad de *lo mismo* del sujeto imperante, establece una variedad de meras prioridades, sin llegar jamás a una concreta apertura para con el otro como otro.

Es común apreciar que un objeto sea más importante que una esposa-marido o hijo según los casos observados. A esta altura el hermano es inexistente, y el abuelo plenamente marginado. Las excepciones confirman la regla. El trabajo dentro de esta atmósfera se transforma en una ingeniería emocional del cálculo, cerrándose a la competencia en la plena convivencia con el otro en el crudo-patológico “realismo” de la adecuación a las leyes del mercado-burgués. El nuevo y necesario hogar no puede surgir desde esta atmósfera, donde por más que movamos las piezas de lugar todo es *lo mismo*, con el peso de una dialéctica ontológica de dominación que se expresa, por ejemplo, en el ánimo desencantado de las generaciones de jóvenes.

Es una construcción muy difícil porque dar en el blanco, es decir, acertar es una acción difícil, errar en cambio es fácil, como sostenían los antiguos, pero *aquí* (en la periferia) es doblemente difícil debido a la relación de doble dependencia (externa-interna). Por un lado, la aculturación-dominación del *ethos* hegemónico no cesa, el que constantemente reacomoda el escenario mundial en la volatilidad de sus intereses. Por otro lado, las clases dirigentes periféricas como agentes del eurocentrismo vienen a desempeñar la tarea interna del desarrollismo aculturador-represor, no dejando de atender siempre en primera instancia sus propios intereses, y esto les permite participar de la competencia en su clase social aculturadora en un “elevado” nivel económico-político, lo que es motivo regular de más de un agudo desequilibrio social.

Avanzando algunos pasos más allá de la crítica deconstructiva, se trata de una tarea de edificación extremadamente difícil pero necesariamente imperiosa para la construcción de un nuevo hogar, Dussel sostiene que “la plenitud orgásmica del amor humano del varón-mujer constituye el fundamento, la esencia, el núcleo central de la casa. En el centro de la casa está el hogar, el fuego”<sup>150</sup>. El fuego es un elemento importante para Dussel ya que cuece los alimentos, calienta el ambiente, ilumina el mundo doméstico, da intimidad e históricamente, en la *proto-casa* protegía de las fieras, por ejemplo, “la protocasa, el primer hogar, es una habitación en torno al fuego y a la proximidad varón-mujer (...) la esencia del hogar es el fuego del eros”<sup>151</sup>.

La pareja para el autor es equívoca, por lo tanto no es una totalidad totalizada, sino una totalidad analógica. Siempre hay posibilidades de errar como dijimos anteriormente, pero la persona no se reduce a la errancia, ya que si ella acontece y la pareja se totaliza en una totalidad cerrada, alguien, según el autor, puede ser nuevamente asesinado, y este otro es el hijo, en donde el filicidio se corresponde con la alienación pedagógica por excelencia.

En la totalidad analógica, la pareja se abre ricamente a la fecundidad de la procreación del hijo como nuevo, y no como mero receptáculo. En esta compleja pero alterativa y abierta relación padres-hijos aparece la nueva casa para el autor, “la casa es como una totalidad que básicamente anuncia todas las totalidades restantes: varón-mujer erótica, padres-hijos pedagógica; hermanos-hermanos política”<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 102.

<sup>151</sup> Cf. *ibid* p. 102. Reflexionando el hogar contemporáneo desde una visión taoísta, el fuego es *yang* y si este elemento impera por sobre los demás se produce un importante desequilibrio, como acontece, a su vez, con los hogares aludidos saturados de artefactos eléctricos-electrónicos. Son elementos diversos que deben ser equilibrados. Esto puede ser desarrollado en un trabajo aparte.

<sup>152</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 102.

Para ir finalizando el autor sostiene que “la muerte de la casa, de la familia fálica (eurocentrista), permitirá la aparición de una nueva casa, el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, **no traumática**”<sup>153</sup>. Por último proyectando lo aquí expuesto más allá de la localía cultural, ya que la dominación eurocentrista es planetaria, y sin desatender ninguno de los aspectos aquí tratados, se define lo siguiente, se trata de “liberar la erótica cultural de los pueblos y culturas dependientes y de las clases populares; restituirles su dignidad y sentido, esto sí puede ser un proyecto erótico mundial de liberación”<sup>154</sup>. Intención humanista de nuestro filósofo.

### c) *Meta-física pedagógica latinoamericana*

Siguiendo con el planteo de una ontología de la totalidad cerrada y de una anti-ontología o contra-ontología pero que no se quede instalada en la simple oposición ya que esto se corresponde solo con un momento negativo, de des-trucción-de-construcción, sino que pueda lanzarse a un momento constructivo de superación que se ubica más allá (*aná*) de la relación dialéctica ontológica cerrada de opresor-oprimido. Este planteo nos va a ir permitiendo vislumbrar el camino hacia una política latinoamericana como la ha de concebir, en este caso, el filósofo argentino y que abordaré más adelante.

Dussel, haciéndose eco de la crítica a la tradición eurocéntrica de raigambre hobbesiana, agrega para el proyecto de desarrollo de una pedagógica propia y latinoamericana: “la ontología pedagógica es dominación porque el hijo-discípulo lo es considerado como un ente al cual hay que depositar conocimiento, actitudes, ‘lo Mismo’ que el maestro o preceptor, esa dominación incluye al hijo dentro de la totalidad: se lo aliena”<sup>155</sup>. Por otro lado este es el sentido que Freire le da al concepto de educación bancaria en la *Pedagogía del oprimido* y en la *Pedagogía de la esperanza*.

Y en la relación de alienación no se tiene en cuenta que:

El ser del hijo es el otro: otro que los pro-genitores (...) porque no se funda en el proyectar de ellos sino que los trasciende (...) Es la trascendencia meta-física propiamente dicha ya que los progenitores van más allá de su ser, de su poder-ser, más allá de la más extrema posibilidad de su mundo: van hasta otro mundo, hasta la constitución real de alguien otro<sup>156</sup>.

Pretende señalar Dussel que la esencia<sup>157</sup> fundamental de los progenitores es ser *procreantes* y que con este término nos refiere no a un acto causal, meramente reproductivo, sino a la *fecundidad* propiamente dicha. Si el otro fuese resultado de una causalidad, dentro de un orden meramente reproductivo, no sería un otro sino ‘lo Mismo’ que el orden preestablecido que sólo vendría a engrosarlo o a sumar a la conciencia de ‘lo Mismo’, lo que significaría la fetichización e idolatría de dicho orden.

Esto significa que dicho orden se perpetúa eternamente sin novedad, como sucede en la dialéctica ontológica hegeliana, y con una serie interminable de episodios. Pero Dussel afirma

---

<sup>153</sup> Cf. *ibid* p. 103.

<sup>154</sup> *Ibid* p. 103.

<sup>155</sup> Dussel, E.: *La pedagógica Latinoamericana*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1980, p. 41.

<sup>156</sup> Cf. *ibid* p. 42.

<sup>157</sup> Cuando empleo términos de este tipo no es conveniente leerlos en sentido clásico, ni sospechar que se esta filtrando algo de este horizonte, sino que el autor lejos de desechar los términos emblemáticos, los crítica en su contenido y paradigma, y los resignifica para reemplazarlos y mantener la riqueza de la lengua. Este término es conveniente leerlo como una experiencia previa que posibilita otras experiencias. Este sentido también tendría, por ejemplo, el concepto de *a priori*. No hay que leer una substancia última.

que la “fecundidad es un momento del ser humano por el que se trasciende meta-físicamente, constituyendo otro mundo, otro hombre, o mejor: el Otro”<sup>158</sup>.

Por lo tanto dicha fecundidad “es un acto meta-físico (y no óptico; no pudiendo ser propiamente acto ontológico) por el que se quiere indicar la abismal separación de la instauración de alguien dis-tinto y no algo di-ferente”<sup>159</sup>. No se trata de un *mero acto óptico* donde el progenitor vea a ese otro como *lo mismo que yo he creado*, o di-ferente para rechazarlo, porque allí deja de *ser un otro dis-tinto* para ser arrastrado en la *mismidad pan-óptica*.

Y para dar un ejemplo plástico, “producir la más genial obra de arte es avanzar un ente en el mundo; **procrear es dejar ser otro mundo nuevo**, es abrir desde la pulsión alterativa suprema la posibilidad de un testigo que desde más allá del ser es para siempre el juicio del mundo”<sup>160</sup>.

Al asumir que procrear es dejar ser otro mundo nuevo es “ir pasando de exterioridad en exterioridad, de totalidad a alteridad discontinuamente, como por saltos, lo que hace de la especie humana una especie analógica: una especie histórica, no meramente ex-volutiva y dialéctica, sino propiamente dis-volutiva y ana-léctica”<sup>161</sup>.

Entonces en la relación pedagógica:

(...) ni el preceptor es autónomo e incondicionado, ni el hijo lo es por su parte. Ambos son momentos de la totalidad, pero ambos son al mismo tiempo exterioridad metafísica. Esa doble dialéctica analéctica constituye la anti-pedagógica o pedagogía de la liberación, situación eróticamente ana-edíptica y políticamente pos-imperial, filial y popular (antifilicidio y antiplebicidio)<sup>162</sup>.

Todo ello se debe a que está fundado en que el hijo nuevo es la fáctica mostración de la superación de la totalidad si se lo deja vivir como otro y por ello es desarme de la ontología hegeliana como posición política pos-imperial.

### ***c.1) Definiciones pedagógicas***

La pedagogía está fundada en el otro, no con el mero sentido de invertir el polo, sino como garantía de una relación ética, en el respeto y la responsabilidad por la mutua liberación, es la parte más orgánica y común que atraviesa todos los niveles (ético-erótico-pedagógico-político-económico-ecológico-religioso), con las distinciones en los cambios que incluye el correspondiente proceso que va del momento de la concepción e intrauterino a la relación propiamente política-productiva del hermano/a-hermano/a, hasta la vejez y defunción.

Es preciso e imperioso reconstituir, re-organizar las relaciones, no ya sociales sino comunitarias<sup>163</sup> en todas las franjas, en cada nivel. Ya que en cada uno de estos niveles, el capitalismo social ontológico, debido a su dinámica interna, produce excluidos con la tendencia a engrosar cada vez más y más la densidad y pesadez de la exclusión.

La sociedad capitalista es extremadamente *densa*, su lógica interna es de negación del otro y producción de excluidos. La lógica de sus soluciones pasan no por el hecho de *sub-sanar*, (no es posible curar desde la raíz ya que es la raíz misma la que se ataca, es decir el otro y la naturaleza), sino por eliminar al *supuesto* problema como tal.

---

<sup>158</sup> *Ibid* p. 42.

<sup>159</sup> *Ibid* p. 42.

<sup>160</sup> *Ibid* p. 43.

<sup>161</sup> *Ibid* p. 44.

<sup>162</sup> *Ibid* pp. 45-46.

<sup>163</sup> Esta distinción conceptual la trabajaré más adelante.

Hemos elegido una serie de definiciones que consideramos significativas para ilustrar aún más lo que sostenemos. También es pedagógica:

(...) la relación médico-enfermo, abogado-cliente, ingeniero-población, psiquiatra/analista-anormal, periodista-lector, artista-espectador, político por profesión-correligionario, sacerdote-comunidad, filósofo-no filósofo etc.<sup>164</sup>. La pedagógica se juega esencialmente (...) en la palabra-oído, interpelación-escucha, acogimiento de la alteridad para servir al otro<sup>165</sup>. Escuchar la voz del niño-discípulo en la indigencia es el deber primero del maestro<sup>166</sup>. (...) dejar hablar a nuestra América Latina, **voz** en verdad apagada, ronca por el sufrimiento, pero llena de esperanzas<sup>167</sup>. El niño-pueblo, el pobre de la pedagógica, no es un ente marginal ante un ego magistral como nos enseña la pedagógica vigente. El niño-pueblo es la exterioridad fontanal: fuente del futuro, de la re-novación, de la **vida** dis-tinta, de la ad-ventura familiar y política. Alteridad fontanal del mundo nuevo<sup>168</sup>. El cara-a-cara pedagógico es el respeto por el Otro, sea éste hijo o maestro<sup>169</sup>.

La pedagogía (gr. *Paidós*, niño, país y *agein*, conducir) no es ahora un método a cargo de un conductor, es más bien una atmósfera, una filosofía de escucha para con el otro que funda una vinculación ética, y de cada uno con cada otro, de cada otro con cada otro, dentro de la comunidad como proyecto para la liberación. La pedagógica es una atmósfera de comunicación que **flexibiliza** a la conciencia para la liberación. Por ello dentro de la comunidad, la comunicación con el otro es una *paidogonía*<sup>170</sup>, es decir, es una procreación en sentido ético, de una generación propiamente nueva, como proliferación de lazos comunitarios, de comunicación y no de dominación.

#### **d) Camino hacia una política latinoamericana<sup>171</sup>**

El niño-niña ya crecido establece la relación hermano-hermano, hermana-hermana, hermano-hermana, hermana-hermano, como la relación propiamente ética en un orden de construcción política activa. Por ejemplo:

El hijo de la pedagógica ha llegado a ser el hermano, el adulto, el ciudadano, el trabajador, el compañero de la política. Ahora se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico, dependiente latinoamericano. Es en la política donde el discurso adquiere una dramaticidad específica<sup>172</sup>.

---

<sup>164</sup> *Ibid* p. 51.

<sup>165</sup> Cf. *Ibid* p. 48.

<sup>166</sup> *Ibid* p. 50.

<sup>167</sup> Cf. *Ibid* p. 54.

<sup>168</sup> *Ibid* p. 55.

<sup>169</sup> *Ibid* p. 46.

<sup>170</sup> Diccionario manual griego-español, VOX 1996.

<sup>171</sup> Este punto y el que sigue los he trabajado en Bauer, C. (2008). Para este trabajo han sido revisados y adaptados, a los fines de completar una visión de marco general con respecto al replanteo de un nuevo mapa, proyecto cultural o institucionalismo analéctico en sus distintos niveles fundamentales que abordaré, analizaré y que posteriormente serán profundizados a lo largo de este escrito.

<sup>172</sup> Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1979, p. 33.

Editorial Siglo XXI publica en Buenos Aires en 1973 los dos primeros tomos de *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*, que después se reeditan en México por Edicol en 1977, con el nuevo título *Filosofía ética latinoamericana*, luego durante ese año Edicol publica el tomo III de la obra. La Universidad Santo Tomás de Aquino por intermedio del Centro de Enseñanza Desescolarizada da a conocer el IV y el V tomo.

Luego de establecido este mojón pasamos a una consideración más extensa del autor, que servirá para trazar el camino que recorrerá hasta llegar a su visión política actual y que trataremos más adelante.

El filósofo argentino afirma dentro del marco de su análisis:

(...) la descripción metafísica permitirá descubrir un punto de apoyo escatológico, utópico o subversivo de una anti-política o **política de la liberación de la periferia** y de la opresión propiamente dicha. Desde ese horizonte quedará correctamente situada la economía política. La puesta en cuestión de los sistemas políticos desde un proyecto de liberación, nos permitirá por su parte pensar la compleja cuestión de la **construcción del orden nuevo** por medio de una praxis no solo de des-totalización sino, esencialmente, de pro-ducción o con-strucción (no ya de-strucción) política concreta, donde el nivel estratégico viene a fundar lo táctico, pero ambos se justifican o descalifican desde el proyecto liberador<sup>173</sup>.

Con respecto a lo que se encuentra en relación a la descripción metafísica de la política, en el párrafo 63 de la obra citada, nos advierte el autor que desde este párrafo hasta el final de la obra queda profundamente marcado por el populismo peronista como contexto, y que si no lo corrigió hasta ahora es porque significó un momento real en el pensar de Argentina en 1973-1974, de lo que el autor considera conveniente dar cuenta como filósofo.

Sostiene Dussel que su descripción se ha mantenido hasta aquí en cierto nivel abstracto o ambiguo en relación a este nivel político, será necesario, en el futuro, clarificarlo a partir de categorías más precisas tales como *modos de producción, formación social, plusvalor* etc. Al realizarse la autocrítica establece que este párrafo 63 no es totalmente rechazable, y que vale igualmente como una mera introducción problematizadora dentro de un horizonte populista de 1973.

Las correspondientes páginas finales de este párrafo se agregan en México en 1978, luego de su exilio, en donde comienza a hacer un giro con respecto al pensamiento de Marx, para dejar de intuir y deducir a Marx y pasar a introducirse en un estudio meticuloso y completo sobre las obras del filósofo alemán.

Nos dice Dussel que “el hecho histórico de la emergencia del pueblo, de una clase con conciencia de clase es la irrupción de la exterioridad en el horizonte ontológico del sistema, es la tras-cendentalidad que se hace presente en el interior del modo de producción en crisis”<sup>174</sup>. Es así que está planteado en una primera instancia el proyecto de una política de la liberación de la periferia, que gradualmente en la medida que nuestro filósofo avanza en la investigación sobre la obra de Marx, no sólo se va produciendo un giro o viraje fundamental en su visión, sino que va a comenzar a concebir una política de liberación mundial que el estudio y la crítica de Marx le posibilita repensar.

#### ***e) La arqueológica latinoamericana.***

#### ***Filosofía de la religión antifetichista al servicio de la liberación***

Desde el antifetichismo metafísico en el párrafo 72: “la eticidad del proyecto arqueológico” del capítulo X de la obra citada a continuación, afirma Dussel, y es una expresión a la vez que sintética, ilustrativa de todo lo expresado hasta ahora; “(...) la cuestión

---

<sup>173</sup> *Ibid* p. 34.

<sup>174</sup> *Ibid* p. 79.

del fetichismo, como divinización pretendidamente eterna del sistema represor, se opone al antifetichismo del sistema histórico, que se autocomprende como finito, perfectible, mejorable. Por ello, los diversos niveles prácticos -erótico, pedagógico y político- tienen su consumación en el nivel **religioso**, arqueológico o trascendental”<sup>175</sup>.

Veamos pues, de que se trata la arqueológica. Dussel se refiere con el término arqueología, a la tarea de criticar-deconstruir el fundamento de la totalidad opresora en su nivel fundamental, y el remontarse al proyecto de liberación que tiene a los Otros como principio ético *pre y proto-ontológico*. En este caso es el *ethos* latinoamericano, y por extensión africano y asiático<sup>176</sup>.

En todo sistema de dominación, sea el machismo erótico, la dominación ideológica pedagógica, de represión política, y habría que agregar, con algunas precisiones, uno más de vital importancia a estos que sugiere el autor como lo es la presión económica de un sistema que se totaliza en mercado planetario y se posa sobre la diversidad de las economías culturales autosuficientes. Así se define un particular tipo de fetichismo, de totalización del sistema y de negación de futuro.

El único futuro que se proyecta y progresa en este orden es el de *lo Mismo*, ni siquiera el del otro absorbido en '*lo Mismo*', y mucho menos el de los Otros como Otros. De esta forma “la totalidad del sistema se declara la totalidad final, única”<sup>177</sup>. Y podríamos agregar con respecto a este tema que se trata de una totalidad que está escindida de la Ética, que es criminal<sup>178</sup>, además de soberbia, violenta, omnipotente, etc.

Con todo lo dicho hasta aquí el fetichismo tiene una característica principal, que es “atribuir al proyecto del sistema vigente una estabilidad ahistórica que nulifique (por lo menos en su pretensión) toda referencia a una totalidad mayor que la comprendida”<sup>179</sup>. Los fetichismos particulares como el del machismo, el de la sabiduría del padre, el de la clase dominante con dominación ideológica en el *consensu*, el del sistema político-económico en el dinero del capitalismo “son fetichismos abstractos del fenómeno del fetichismo global de una

---

<sup>175</sup> Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*. Universidad Santo Tomas de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá, 1980, p. 87.

<sup>176</sup> Nuestro filósofo omite Oceanía que la incorporaré en uno de los trabajos críticos al final de este escrito.

<sup>177</sup> *Ibid* p. 88.

<sup>178</sup> Galeano citando una obra importante de D. Ribeiro como es *Las Américas y la civilización*, tomo I: *La civilización occidental y nosotros. Los pueblos testimonios*, Buenos Aires, 1969, nos comenta “los indios de las américas sumaban no menos de setenta millones, y quizá más, cuando los conquistadores extranjeros aparecieron en el horizonte, un siglo y medio después se habían reducido, en total, a sólo tres millones y medio” (Galeano, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1986, Edición 48º, corregida y aumentada, p. 59). Luego Dussel en su tesis doctoral presentada en la Sorbona nos dice, “si el solo Anáhuac con sus 513.904 Kilómetros cuadrados, tenía 16 millones de habitantes en 1532, nos obliga -como hace Chaunu- a aumentar la población total de América a 80 o 100 millones; permanece en cambio estable la cifra que Rosembalt nos daba para el 1650, de unos 8.400.000 indios” (Dussel, E.: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Centro de reflexión teológica, México, 1979, p. 20). Y el mismo D. Ribeiro nos dice, con respecto a otro hecho particular que es parte del mismo proceso de **eurocolonización**, que “la destribilización del negro y su fusión en las sociedades neoamericanas, constituyó sin duda al más portentoso movimiento de población y el más dramático proceso de deculturación de la historia humana. Para efectuarlo, el europeo capturó en África, durante cuatro siglos, más de 100 millones de negros matando casi la mitad en el apresamiento y la travesía oceánica, y llevando la mitad restante a las factorías americanas donde proseguía el desgaste. En los ingenios azucareros del noroeste del Brasil, por ejemplo, un negro duraba como máximo cinco años; en este plazo, no obstante, el amo se resarcía sobradamente de su **valor venal** que equivalía al de media tonelada de azúcar, cosa que el esclavo generaba en mucho menos de un año” (Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Editorial Arca-calicanto, Montevideo, 1972, p. 39).

<sup>179</sup> Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*. Universidad Santo Tomas de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá 1980, p. 88.

época concreta”<sup>180</sup>. Los fetichismos parciales o abstractos como veníamos analizando se resuelven concretamente en el fetichismo religioso que los comprende y abarca a todos los fetichismos nombrados dándole su último fundamento y terminándola de constituir como totalidad, que en este caso es ontológica, como ideal abarcativo, como utopía de totalidad.

La religión no tiene en Dussel la identificación con una religión particular, ni siquiera con la religión judeo-cristiana motivo de tanto debate ya que según su análisis fue subsumida por el eurocentrismo, y podríamos agregar que ello se debe a que en realidad ha sido desvinculada de su mundo de referencia, siendo traspolada, para pasar a ser un mero instrumento de un sujeto y la dominación que ese sujeto ejerce. Así también ha sido instrumentalizada, al *perder* su sacralidad, la tierra, el agua, el aire como los demás seres vivos en, por ejemplo, las concepciones aborígenes, africanas, asiáticas etc.

La religión tiene el sentido en este caso particular, de re-ligarse y replegarse sobre la misma subjetividad, el referir sus niveles prácticos particulares a dicho *ego* o subjetividad como primer y último principio, donde está como única referencia y fundamento, para la construcción de un fundamentalismo hecho sistema que arroja como resultado una totalidad ontológica, relanzada desde ese ideal de utopía de totalización.

El *proyecto de liberación* es definido en este nivel último como “proyecto religioso antifetichista”<sup>181</sup> que tiene como punto de partida ético al otro oprimido, se ubica por tal razón y motivo, en su reclamo de justicia, más allá del proyecto vigente del sistema de dominación. Este proyecto de liberación antifetichista garantiza a los demás proyectos de liberación práctico parciales, ya que en su conjunto forman, lo que Dussel denomina, frentes de liberación. A saber “la liberación de la mujer queda fundada en el antifetichismo radical (que incluye el antifetichismo fálico), la liberación del hijo de las clases oprimidas en su cultura y la misma cultura de las naciones dependientes”<sup>182</sup>.

Y más adelante nos dice Dussel que:

La eticidad de todo proyecto erótico, pedagógico o político, en el horizonte de exterioridad de la utopía absoluta de un Reino, de una plena Proximidad de un cara-a-cara sin dominación. Esta utopía religiosa radical, trascendental es el postulado práctico de la eticidad de todo proyecto concreto histórico<sup>183</sup>.

La *utopía* es radical, es crítica, porque lisa y llanamente está fundada en el otro oprimido, y es factible porque es el otro por sí mismo el único que la puede llevar a cabo, reclamando la justicia de que lo dejen vivir en paz, sin dominación y en su propio mundo y dentro de un mundo en donde no le curtan el pellejo. Es radical porque desfetichiza la *utopía* totalizadora del opresor como irrealizable fuera de la dominación, o el culturicidio.

La crítica arqueológica como crítica meta-física (meta-cultural) se dirige a la crítica de todo sistema posible, ya que efectuada, posicionada y **situada** como “resto de exterioridad radical”<sup>184</sup> no queda ligada absolutamente a ningún sistema-cultura que se totalice y se cierre replegándose sobre sí mismo.

Esto significa que los proyectos históricos de liberación desde el otro oprimido son el torrente sanguíneo de esta meta-física crítica con la posibilidad siempre abierta de “producir la lejanía crítica cuando sea necesario”<sup>185</sup>. Aquí es donde se juega lo de *perfectible* del sistema en relación a que ninguno de ellos es perfecto, mucho menos el de la totalidad ontológica, ya que en algún momento del proceso tienden a cerrarse y a producir nuevos excluidos. El sistema de

---

<sup>180</sup> *Ibid op. cit.* p. 88.

<sup>181</sup> *Ibid* p. 89.

<sup>182</sup> *Ibid* p. 89.

<sup>183</sup> *Ibid* p. 89.

<sup>184</sup> *Ibid* p. 90.

<sup>185</sup> *Ibid* p. 90.

la totalidad ontológica es paradigmático en esta lógica porque no deja en ningún momento de cerrarse y excluir.

Y para ilustrar aún más lo dicho hasta aquí, la crítica arqueológica meta-física es posible porque oponiéndose al, por ejemplo, *el ideal total* de Husserl como más arriba, afirma Dussel en la base de esta meta-física que quiere mostrar, “ningún proyecto práctico parcial (erótico, pedagógico o político) puede agotar o identificarse absolutamente al proyecto humano infinito, a la identidad como proximidad del cara-a-cara del hombre con el absolutamente absoluto, proximidad vivida como comunidad utópica, límite ilimitable, fin sin fin...”<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> *Ibid* p. 90.

## SEGUNDA PARTE

### a) *Para una Filosofía de la Economía de la Liberación*<sup>187</sup>

Debo avanzar en este otro nivel concreto, camino al institucionalismo analéctico o *anápolis*, considerando el mundo del trabajo vivo. Teniendo en cuenta el giro o viraje marxista<sup>188</sup>, que experimenta el filósofo argentino, es que me propongo adelantar, profundizando con esta segunda parte lo expuesto hasta aquí, integrando esta temática al prisma metodológico que he venido desplegando hacia sus proyecciones arquitectónicas. El otro como otro, oprimido, meta-cultural (meta-físico), es la garantía perenne para la factibilidad de dicha filosofía. Es el otro más allá de la cultura de la mismidad, de la cultura unívoca y totalitaria, no es pura negatividad alienada, sino, que como exterioridad metafísica actual o transcendentalidad interna en la totalidad vigente del ser del capitalismo mundial, aquí y ahora, dependiente, es proyecto de liberación en cuanto pulsión alterativa.

He señalado que, hasta aquí, a Dussel se le había impuesto, aún demasiado, el aspecto hermenéutico, ya que aunque intuye dicha positividad no la vislumbra en su veta de contenido positivo, por ejemplo, en el mestizaje, como hemos llamado la atención, ya que allí se encuentran los diversos elementos que venimos y continuaremos pensando. Para un proyecto propio de liberación, pueden ser encausados, por ejemplo, arquitectónicamente, y no negados, deprimidos, omitidos, enmascarados y oprimidos como pasa en el actual sistema social, no comunitario.

Cerramos este pequeño apartado con la intuición e indicación de la positividad del otro como otro. He marcado, previamente, la carencia de contenido orgánico del mismo<sup>189</sup>, respondiendo más a un marco descriptivo hermenéutico, que propiamente dialéctico histórico. Esto es con la intención de establecer, con mayor precisión, una problemática que deberé ir exponiendo en esta parte, retomando y completando en lo sucesivo, por ejemplo, cuando aborde temas como el de antropología neuronal o sistema evaluativo-afectivo. “El oprimido (la nación periférica, las clases, etnias, razas, el pueblo, oprimido) posee una dimensión positiva que es el espacio de su vida real actual y posible. Son prácticas no *incluidas* en la totalidad vigente y despreciadas como nada por el ser fundamental”<sup>190</sup>. En esta sección del trabajo debemos desarrollar la organicidad cualitativa del trabajo vivo presente en toda cultura. En el escrito sobre Haití dicho trabajo vivo sumará otras características.

### b) *Filosofía de la Poiesis*

El filósofo argentino superará su etapa fenomenológica-hermenéutica desde la dialéctica histórica, llevando a cabo la reconstrucción de este campo práctico, en donde Marx le presta principal ayuda para dicha tarea, según reconoce nuestro autor. *Filosofía de la Producción* es una obra que apunta a un estudio crítico, sistemático y profundo sobre la actividad creadora y transformadora de los hombres a través del **trabajo**. En el *trabajo* se encuentra la relación hermano/a-hermano/a que también será situada en la política que expondré más adelante.

---

<sup>187</sup> Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1983, p. 137. En este pequeño punto a), trabajé con el contenido expresado en la ponencia del 19 de Julio de 1982 en Bogotá en el congreso de la Sociedad Internacional de Metafísica.

<sup>188</sup> Trabajado en Bauer 2008.

<sup>189</sup> Con el trabajo sobre Haití avanzaré al respecto, sea en contenido orgánico como en elementos dis-tintos a tener en cuenta para una ética cualitativa.

<sup>190</sup> *Ibid* pp. 136-137.

El *trabajo* se entiende dentro de este marco como productividad técnica y estética. Es la relación propiamente productiva, la de mayores fuerzas y aprovechabilidad. También asegura la producción de bienes materiales, sociales y espirituales, y a su vez garantizan la vida de la humanidad. Dicha producción como sinónimo de *poiésis* también abarca y se extiende a los campos del lenguaje, signos, tecnologías, artes y diseños, por eso esta reflexión se dirige, profesionalmente, solo a filósofos y científicos sociales, sino principalmente a ingenieros en sus diferentes ramas, a los arquitectos, publicistas, comunicadores sociales, técnicos y tecnólogos en general, ya que en ellos se encuentra, por estos días, la gran responsabilidad de asegurar los valores humanos de la tecnología y como corolario la pervivencia de la humanidad. Para el autor argentino las relaciones tecnológicas son, en la actualidad, las determinantes de la historia a la vez que marcan el indicador principal de la teoría de la dependencia.

No le otorga un lugar de privilegio a la estética sino todo lo contrario, pretende hacer recobrar el lugar secundario de la estética<sup>191</sup>. Aquí mantiene una discusión con Kant, porque éste ha sobrevalorado a la estética como la producción del genio, del artista, despreciando el trabajo cotidiano asalariado. Está claro que el artista, que el genio, no construyen con sus propias manos una bella o fea ciudad y mucho menos la justicia de la misma. Esto solo puede concebirse desde la simetría de las relaciones que implica la justicia del reconocimiento del otro, y de la responsabilidad del otro que arriesga su vida en la producción, en la construcción etc. Con todo esto Dussel pretende desenclaustrar a la filosofía *poiética* de su exclusiva referencia a la obra de arte, para pasar “a ser la teoría filosófica de toda la producción humana”<sup>192</sup> poniéndola como una importante base de la ética.

No olvidemos que la posibilidad que nos otorga la perspectiva del otro es la unificación de los distintos campos particulares, el ético-*poiético* y político-económico, en una suerte de desfetichización, de anti-ideología que en sus verdades emergentes atinentes a cada campo ejerce una dinámica crítica con respecto al sistema vigente.

Cada campo produce verdades que son esenciales para que el sistema se sostenga, pero como tal son negadas, enmascaradas por él mismo que sobre-valora el poder de “conducción”, que en definitiva enmascara la dominación en la formalidad de sus leyes. En cada campo se encuentra el otro con su labor que aparece sólo como producto junto al producto que elabora y no como proceso, ya que es en el proceso donde se encuentra la ideología que se enmascara, encubre, fetichiza, en las relaciones de producción como relaciones de dominación.

Para Dussel “la esencia material de toda dependencia se encuentra en el nivel *poiético*, tecnológico”<sup>193</sup>, y de esta forma tenemos que el neocolonialismo anglosajón se funda en las exportaciones de los productos manufacturados por la revolución industrial, también en las importaciones de las materias primas, de países formalmente independientes, que se destinan a su trabajo altamente tecnificado.

En el intercambio desigual y combinado<sup>194</sup> consiste la injusticia y la explotación práctica que intencionalmente se produce entre la relación de los países centrales y los periféricos. De esta forma se establece una desigualdad *poiética* en donde se descubre la posibilidad real de dominación, y en el corazón de la dominación política, económica e ideológica, la instancia tecnológica como una clave orgánica de dominación desresponsabilizadora, en donde los responsables concretos, se neutralizan en teorías abstractas y se ocultan tras la fría y opaca piel de la técnica.

---

<sup>191</sup> Este tema abría que revisarlo a la luz de nuevas elaboraciones que Dussel está realizando pero que aun no han salido a la luz.

<sup>192</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la Producción*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1984, p. 9.

<sup>193</sup> *Ibid* p. 97.

<sup>194</sup> Véase “Aportes temáticos y conceptuales para el método analéctico” en Bauer 2008, allí he abordado dicha ley de desarrollo desigual y combinado.

Con respecto a la particularidad de la técnica dice Dussel que “el desarrollo tecnológico se sitúa en el nivel que llamaremos *poiético*”<sup>195</sup>. El autor no pretende en absoluto demonizar la técnica sino solamente marcar que en el sistema de *lo mismo*, ésta se transforma, en su estructura, en una armadura de dominación, no de liberación en la que el hombre podría verdaderamente delegar las duras tareas de la producción humana.

En una perspectiva sintética tecnológica se establece lo siguiente: “al colonialismo de la primera generación (ocupación militar, saqueo, masacre de los indígenas), y de la segunda generación, penetración económica, cambio de materias primas baratas por manufacturas industriales caras, sigue ahora el colonialismo de la tercera generación o neocolonialismo”<sup>196</sup>.

El neocolonialismo<sup>197</sup> se caracteriza, en la concepción de Dussel, por una nueva división internacional del trabajo que es promovida por los intereses de las metrópolis. Dentro de esta división, el trabajo de la innovación tecnológica y los productos altamente calificados, se concentran en el centro, mientras que a la periferia, en calidad de proletarios externos a los países céntricos, se les permite una industrialización productiva y refleja. La periferia hasta el momento cumplía la función de proveedor de materias primas baratas para los centros sistemáticos. Ahora el nuevo rol que le espera, que no es menos deprimente que el anterior, es ser, por un lado, el ejército de reserva de mano de obra barata para las grandes *polis* o ciudades centrales, y por otro lado, funcionar como el deseado basural para los desechos de dichas *urbes* capitalistas. Además, en tercer lugar, representando una imagen, podemos agregar que la periferia es colchón y esponja para las crisis de las metrópolis centrales, que las exportan para drenar las saturaciones de sus economías y culturas. Es decir que con sus propuestas economaníacas civilizatorias exportan sus violentas y profundas crisis.

### c) *La relación propiamente poiética*

En el nivel *poiético* la filosofía se dedica a pensar en la relación hombre-naturaleza en cuanto acto, producto o efectos. La diferencia en cuanto a la práctica o a la ética es que ésta piensa el nivel de relaciones hombre-hombre (sujetos-sujetos) y con ello marca su tendencia en la política, que luego será política económica, base de toda económica.

Mientras que la relación hombre-naturaleza como *poiética*-productiva se da a través del trabajo, marcando un momento crucial de las relaciones sociales que se constituyen en relaciones prácticas con su tendencial predominio en la económica “instancia nodal de las restantes instancias”<sup>198</sup>.

Aquí podemos notar un marcado y claro interés, consistente en retomar el nivel de la *histórica* que es por donde había comenzado su tarea de investigación inicial allá por el año 1966 en el curso dictado en Resistencia (Chaco, Rep. Arg.)<sup>199</sup>. El volver sobre los inicios no es casualidad, sino que está posibilitado por el marcado *giro* marxista que experimenta luego del exilio y por el cual se ve en la tarea obligada de repensar nuevamente los distintos niveles teóricos-prácticos en sus contenidos orgánicos últimos.

Luego de toda esta etapa, se vislumbrará un nuevo momento de la ética presedente, en cinco tomos, y se decidirá por reescribirla dando origen a la *Ética* del año 1998, llamada decididamente *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. A esta madurez y reelaboración fue posible acceder desde el estudio precedente sobre Marx. El

---

<sup>195</sup> *Ibid* p. 12.

<sup>196</sup> Cf. *ibid* p. 97.

<sup>197</sup> He abordado el tema en el parágrafo “Neocolonialismo” en Bauer 2008.

<sup>198</sup> *Ibid* p. 94.

<sup>199</sup> Este tema lo expuse en la primera parte de mi trabajo “Punto de Partida...” en Bauer 2008.

filósofo alemán es quién lo guiará clara y decisivamente hacia una ética propiamente dicha<sup>200</sup>. ¿Será que Marx es un pensador ético?

Como dijimos anteriormente, el retomar la *histórica* tiene el sentido de repensar el lugar que le cabe a América Latina mostrando cómo entra en la historia mundial de la *poiética* y cómo queda definida en esa totalidad concreta. Dentro de este contexto señalará a la Teoría de la Dependencia, como la corriente que otorga un marco teórico, para explicar el horizonte desde el cual la *poiética* latinoamericana es comprensible. De esta forma nace en la conciencia, para Dussel, la concepción tecnológica-*poiética* periférica en relación de dependencia con la exigencia de liberación.

Es indudable que América Latina ocupa cronológicamente el primer lugar desde donde se origina la riqueza de Europa. Es la primera periferia constituida por la modernidad, de la cual se extrajeron incalculables riquezas de todo tipo: en metálico, alimenticias, de materias primas, de mano de obra, de productos manufacturados, culturales, espirituales, etc. América Latina es la primera base del desarrollo económico moderno-europeo con repercusiones muy concretas para la opulencia de las sociedades europeas y/o centrales. El autor expresa la siguiente exigencia: “la liberación *poiético*-tecnológico, es evidente, supone, para que sea real, la liberación económica, política e ideológica, pero al mismo tiempo, la liberación material es el supuesto de la plena liberación en las otras instancias”<sup>201</sup>.

Enrique Dussel, siguiendo un análisis marxista sostiene que el modo de producción capitalista al desagregar los *otros* modos de producción tradicionales, que nosotros denominamos autosuficientes, destruye al mismo tiempo la *poiética* artesanal popular histórica. Tras el proceso de forzar al otro, crea nuevas necesidades, nuevos usos y nueva “cultura”, mediante la introducción de nuevos objetos, en un objetualismo o patio de objetos (Kusch) propio de la esencia material del capitalismo, que a través de la propaganda de las transnacionales cumplimentan una total actualidad. De esta forma el capital se presenta en cuerpo y rostro, y su brillo es el reflejo de la ideología que lo justifica y enmascara.

El choque entre una estructura objetual del capitalismo imperial mundial y las culturas locales se enmarca en un problema, y determinan una encrucijada que pone en jaque permanente el normal<sup>202</sup> desempeño y desarrollo de la **vida** de cada lugar, tornando volátil y extremadamente relativo el contexto de la periferia, casi como una característica, claro que aparente, de su ser en cuanto cultura. La cultura “nacional y popular” entra en proceso de crisis permanentes y con ella la homogeneidad básica (núcleos éticos míticos) que defina un contenido humano para el proceso de liberación. De esta forma las crisis constantes son

---

<sup>200</sup> Los momentos de esta reelaboración del pensamiento dusseliano, los he expuesto de manera sintética en la introducción de este trabajo ya que contextualizan esta investigación, pero están tratados con detalle en Bauer 2008. El libro completo es un escalonamiento metódico acerca del proceso de conformación de sus diferentes etapas. Recordamos que elegimos el orden de exposición allí tratado por varios motivos: primero quisimos darle un carácter de conjunto a la exposición del método o momento analéctico y es así que expusimos la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* como un continuo con respecto a las obras precedentes y a la ética en V tomos. Esta visión nos pareció más viva que hablar esquemáticamente de un primer, segundo, tercer Dussel etc. Por otro lado, fuimos exponiendo las diferentes referencias de Dussel con respecto a Marx según iban apareciendo cronológicamente en el transcurso del trabajo y a lo largo de sus obras para llamar la atención en la progrediente forma de referenciar a Marx y a la visualización de la reflexión de este actual momento. Recordemos que en la parte Histórica y Teológica en Dussel, también se puede apreciar el viraje mencionado, y cómo desde este giro marxista se profundizan las categorías iniciales de esta dimensión, conjuntamente con la visión propia del método analéctico. Luego consideramos que con este tema podríamos volver sobre el proceso de reflexión para repensarlo y completarlo integralmente (no totalmente) otorgando precisiones sobre el estudio de Marx y advirtiendo, sobre todo, la posibilidad que Marx le brinda al filósofo argentino, y que el mismo en cada escrito y congreso se encarga de reconocer. Por último, este tema nos sirve de nexo para la parte ética que trataré a continuación tendiente a una proyección política, es decir, siendo útil como puente para el último momento de este trabajo arquitectónico con el desarrollo de la parte política.

<sup>201</sup> *Ibid* p. 99.

<sup>202</sup> Dudar de todo tipo de normalidad resulta próxima a la lógica del capital que todo lo afecta.

impuestas a las culturas locales como atmósferas por ahora favorables para la dominación, ya que dificultan la reunión y la unidad cultural.

Es en el proceso de liberación donde tienen que afirmarse los valores propios del proceso de trabajo de lo cultural local y su historia. Este es un punto clave para la construcción de la identidad de una cultura, de lo contrario se caminará ciegamente como un producto más de las consecuencias nefastas de la aculturación. Dice, Dussel, que de esta forma navegaremos rápidamente hacia la extinción y muerte de nuestra realidad-vida como formaciones sociales históricas, y al final, “en este choque y su resolución se juega el destino de las dos terceras partes de la humanidad, de toda América Latina, el África y el Asia”<sup>203</sup>.

Concluimos con una cita que ilustra lo aquí expresado: “la *poiética* de la liberación tiene delante de sí una magna tarea de clarificación y producción. Por supuesto, la resolución no será nunca un no a la tecnología, sino un sí pero desde una autodeterminación nacional-popular; desde la decisión y gestión de las clases hoy oprimidas: la clase obrera y campesina”<sup>204</sup> e incluimos en dicho proceso a las culturas aborígenes y afro americanas con sus propias autodeterminaciones analógicas en el horizonte de la diversidad cultural.

#### ***d) Tecnología de la liberación***

En esta faceta de liberación la teoría general de la tecnología se plantea la superación del modo de producción capitalista en América Latina. Y la relevancia del tema es de tal índole que el filósofo declara que “el proceso revolucionario necesita de un apoyo material tecnológico”<sup>205</sup>. Este proceso revolucionario fue iniciado en el caribe, en Haití<sup>206</sup> y Centroamérica. Por ejemplo, en Nicaragua se hablaba de los innovadores que eran grupos de técnicos que debían fabricar a veces de manera artesanal partes de máquinas. Desde una visión altermundista con principios de vida universales y con el apoyo de este soporte técnico es que nuestro filósofo puede afirmar que “todo el proceso de liberación es un movimiento de construcción de la utopía; utopía histórica, concreta”<sup>207</sup> e inclusivista en un horizonte analéctico. Por lo tanto la tecnología toca desde adentro este proceso, ya que, como acontece en la actualidad, la tecnología de la dominación coloca a los pueblos de los países periféricos en situación de oprimidos y sin el goce del consumo honesto.

Las mayores sustracciones, robos, desfalcos etc. pertenecen a los sujetos hegemónicos, son estructurales. Las grandes evasiones impositivas, por ejemplo, de luz son cometidas por las empresas, más que por el ciudadano, de ninguno o recortado salario. Por otro lado, el sistema produce estructuras de deshonestidades como requerimiento y necesidad para una participación popular cómplice, esto es, haciendo participar al sujeto popular (a nivel individual) y como una emanación de la estructura en lo colectivo se va estableciendo una cadena gradual de necesarias complicidades que justifican y naturalizan dicha estructura.

Sostiene Dussel que “Marx liga íntimamente la tecnología o las fuerzas productivas con el tema del Reino de la Libertad, la inmediatez absoluta, la utopía que mide toda utopía y juzga la eticidad de la vida”<sup>208</sup>. Desde aquí se abre la perspectiva de analizar al Capital como tecnología teológica de la dominación intracultural y cómo el mismo desde su dimensión intercultural también se vuelve contra los otros como un poder autónomo, ciego, arrasador.

---

<sup>203</sup> *Ibid* p. 99.

<sup>204</sup> *Ibid* p. 99.

<sup>205</sup> *Ibid* p. 177.

<sup>206</sup> Al final del trabajo desarrollaré con más detalle este proceso de liberación.

<sup>207</sup> *Ibid* p. 177.

<sup>208</sup> *Ibid* p. 177.

Por lo tanto, la tecnología de la liberación propone, en primer lugar, rescatar a la técnica de la subsunción que sufre como momento del sistema de valoración del capital, para poder transformarse en un instrumento del trabajo del hombre a su servicio. Por ello afirma Dussel que “el proceso de liberación es también liberación de la tecnología para el hombre”<sup>209</sup>. De lo contrario, permanecemos en la ligazón de la tecnología sólo para el desarrollo del capital en cuanto tal y de su clase portadora como lo es la burguesía, evadiendo la realización concreta de la humanidad en su conjunto y más allá de la postulación formal de la libertad, igualdad, fraternidad, “por ello la liberación del hombre exige la liberación de la tecnología como momento del capital”<sup>210</sup>.

Desde aquí se desprende otro aspecto fundamental al interior de la técnica, como es el problema ético, y esto es lo que le permite al autor postular una *ética de la tecnología*, ya que se trata de una relación ética por excelencia, por ejemplo, la responsabilidad del tecnólogo de saber descubrir, desde otro punto de partida, la función de la tecnología en su injusta y asimétrica mediación para la extracción del plustrabajo, lo que implica un modo de extraer sangre al trabajo vivo, que es padre y madre de todo tipo de injusticias y asimetrías. En segundo lugar, esta ética es práctica y plantea “liberar a la tecnología del capital para servir a las inmensas mayorías, a los oprimidos, como clase que trabajando en las máquinas es explotado por ellas como el rostro material del capital mismo”<sup>211</sup>.

El trabajo, el objetivo final de esta tarea es liberar a la tecnología de su relación de subsunción para la opresión del otro, es liberar a la tecnología para la humanidad, para que el hombre libere su trabajo de la relación exclusiva de dependencia para con el capital, que no permite conformar una comunidad de **amparo**-hospitalidad más allá de las meras relaciones sociales-formales y de competencia. De esta manera, entre tantas cosas, se conseguiría ampliar el tiempo de recreación, de beneficios simétricos en la reproducción de la vida, de expansión del espíritu conformando, por ejemplo, una comunidad de “economía de amparo”<sup>212</sup> etc. Dice Dussel que de no liberar a la técnica para el hombre, para la comunidad, para la humanidad, los mismos seguirán siendo inmolados al fetiche del capital por medio de su corporalidad-materialidad en la máquina.

Concluimos con palabras del autor que sintetizan de manera plástica la relación de dependencia y la focalización de la responsabilidad en la asimetría del sistema vigente:

La lucha entre la filosofía de la dominación y de la liberación manifiesta en nivel teórico la violenta lucha de clases que en América Latina, como siempre, el dominador inicia en primer lugar. En este nivel, como en otros, la filosofía de los países pobres tiene la necesidad de los filósofos de los países ricos -responsables con sus naciones de lo que acontece fuera de sus fronteras-, pero producido por sus empresas multinacionales, sus políticos y sus ejércitos<sup>213</sup>.

### *e) De los Grundrisse a la Filosofía de la Liberación*

El filósofo argentino aclara que no pretende una posición revisionista, sino muy por el contrario, busca una profundización de las categorías que de hecho Marx usa sin construir explícitamente. En efecto, Marx lleva a cabo la edificación de categorías que serán empleadas para la crítica de la economía política burguesa y paralelamente para la elaboración de la ciencia dialéctica que, dentro de los procesos económicos-sociales, sirva a los trabajadores

---

<sup>209</sup> *Ibid* p. 177.

<sup>210</sup> *Ibid* p. 179.

<sup>211</sup> *Ibid* p. 179.

<sup>212</sup> Kusch, R.: *América Profunda*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1986, p. 97.

<sup>213</sup> Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1983, p. 35.

asalariados como camino de liberación del capitalismo, el mismo que los mantiene en una relación de explotación, dependencia, marginación, y decrecimiento de sus vidas.

Esta profundización de tales categorías no responde a un mero interés teórico, sino a un compromiso con la realidad latinoamericana y periférica que toca vivir<sup>214</sup>. Dussel ha advertido que la conciencia alterativa se ha ampliado notablemente como dimensión meta-física-histórica, y esta es una opción que nos permite una mejor aproximación a nuestra realidad y actualidad latinoamericana así como mundial.

La dimensión alterativa situada en un horizonte mundial, tal como la ha sabido comprender concretamente después de su primer Ética, lo sitúa en una posición que, además de mantenerlo en todos los principios liberacionistas, le posibilita trascender el gran ámbito del eurocentrismo en particular y del etnocentrismo en general, y esta vez, al interior de los proyectos de liberación, para evitar cualquier tipo de mesianismo, bogando por una integración más consistente.

#### ***f) Capital-trabajo ¿una contradicción aparente, o una asimetría latente que busca enmascararse-desenmascararse?***

Sostiene el filósofo argentino que la exterioridad, el más allá (*jenseits*) o el fuera del sistema del capital, lo es de muchas maneras: 1) como anterioridad histórica; como existencia concreta en el tiempo y en el espacio que por su disolución se origina el sistema del capital. Se pretende el desarme de la relación hombre-tierra de las economías de amparo, y obligar a vender la capacidad de trabajo de acuerdo a reglas, ya estipuladas, de ganancia para unos pocos. Recordemos las políticas toledanas a partir de 1570 de introducción del azogue desplazando a la huayra<sup>215</sup>. El capital aparece aquí en su horizonte totalizador, de totalidad.

2) Por su propia naturaleza como exterioridad meta-física; en donde el *trabajo vivo* es del “otro”, que es *plenamente* otro mundo antes del intercambio capital-trabajo (*ante rem*), intercambio que será siempre desigual y combinado por el resto de los tiempos que permanezca. Esta es la exterioridad “abstracta” esencial, el otro prototípico, la exterioridad metafísica propiamente dicha, en cuanto que está más allá de la ontología y por sobre el horizonte del ser del sistema.

---

<sup>214</sup> Esta es una exigencia filosófica-histórica de la Filosofía de la Liberación para no incurrir en el problema de la *falsa conciencia*, como escribe Gino Germani, que expresa “la falta de adecuación entre la realidad y su interpretación por parte de un grupo” (Véase Gino Germani *Prefacio a la edición castellana* pp. 15-16 en, From, Eric: *El miedo a la libertad*. Editorial Paidós, versión castellana de Gino Germani, Buenos Aires, 1973). El término *falsa conciencia* es de origen marxista, y Germani lo discute al interior de la Sociología del Conocimiento ya que considera que tiene un sentido más amplio que el que Mannheim le da en *Ideología y Utopía*, México, FCE, p. 85. La filosofía de la liberación exige una coherencia de situacionalidad, para no incurrir en el situado incoherente y en el incoherente no situado a nivel intra e intercultural global, ya que la producción de la pobreza es tan abrumadora en el espacio local como mundial que ha configurado por ejemplo algo **sin antecedentes**, un *Holocausto del Hambre*, como señala E. A. Egg citando el manifiesto de 52 premios Nóbel, en el libro que lleva por nombre el título mencionado. Abundan los pensamientos locales y globales no situados que no integran científicamente la propia historicidad ni la historia mundial, formulando sólo intenciones fácticas. El eurocentrismo está situado en la intención de colonización para hacer historia de esta manera, luego no se conoce así mismo a través de lo que ha hecho o lo que ha establecido como *factum*, por el contrario sigue desarrollando el ‘mundo’ de la intencionalidad en donde se abstrae de las responsabilidades, produciendo una incoherencia, una desconexión local y global entre historia y filosofía. La filosofía de la liberación desde su situacionalidad y sus conceptos pretende actualizar estas críticas a las aparentes desconexiones entre la riqueza de unos pocos y la pobreza de las mayorías, para luego vertir una propuesta alternativa a la configuración histórica de este contexto desigual y combinado, que en general muchas filosofías no ven, tergiversan, omiten, encubren, justifican etc.

<sup>215</sup> Véase Assadourian, Carlos S.: “La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, Siglo XVI”, en Florescano, E.: *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. FCE, México, pp. 223-293.

3) Como posterioridad histórica *post-factum*, el trabajador *pauper*, desempleado por la disminución del tiempo-trabajo ha sido arrojado fuera, y se ha quedado desempleado. El trabajador antes de ser contratado, no como anterioridad histórica, ni como enfrentamiento al capital, está signado por la tendencia del capital de poner siempre un plus tiempo de trabajo y de esta forma disminuir por necesidad, esencial de su movimiento, el trabajo necesario, con lo cual tenemos que todo trabajador es potencialmente un pobre, por más trabajo agregado que produzca (plustrabajo), porque en realidad lo que produce no es más trabajo para sí, sino más plusvalor para el capitalista o para 'lo mismo' que el capital. "No es sino en el modo de producción fundado en el capital donde el pauperismo se presenta como resultado del trabajo mismo, del desarrollo de la fuerza productiva del trabajo"<sup>216</sup>. Esta es una característica antropológica-cultural anticomunitaria, que es intrínseca y esencial al modo de producción capitalista en su manifestación histórica.

4) Podemos reflexionar otro punto que, aunque Marx lo va a desarrollar en *El Capital*, aquí nos sirve para integrarlo a este esquema, a los fines de incorporarlo al análisis de este bloque. El otro no es la ganancia, pero en el régimen del capital el otro sólo debe producirla y no poseerla. La tasa de ganancia es el horizonte abstracto y concreto que en su interioridad dialéctica es decreciente, pero que para su acción dialéctica *impulsa* y exige ser constantemente re-ajustada para acrecentarse. La tasa de ganancia no se identifica con ningún sujeto particular, en consecuencia, ninguno es imprescindible, por lo tanto, si debe ser ajustada, dicha tasa, queda afuera el que se encuentre dentro de las coordenadas del ajuste. Este proceso, aunque no consciente, se percibe en la corporalidad sensible, en su estado de violencia como de competencia naturalizado, a raíz del riesgo y de la amenaza constante que vive cada sujeto de quedarse fuera según una gradación pragmática, es decir, según la posición que cada cual está obligado e inducido a ocupar.

Para nosotros, estar dentro de estas relaciones sociales de producción son exterioridades concretas, siendo percibidas, en el mejor de los casos, pero no son vistas con precisión y mucho menos plenamente conscientes, por lo que las denominamos pre-exterioridades, como estado particular de la subjetividad, aunque objetivamente la subjetividad sea una exterioridad en el sistema, sencillamente porque *a priori* no es la ganancia, ni el capitalista, sino un mero medio histórico *para tal fin*.

Momentos de ajustes concretos pueden develar, en un instante, todo el proceso concreto de cruda y fría asimetría tras la apariencia del estar adentro del sistema. La tasa de ganancia es "lo mismo" que el Capital y produce orgánicamente exterioridad en un continuo proceso de despojo de lo que no es como ella en la "in-mediatéz" de su relación con el otro. La tasa de ganancia en contacto con el otro, con el pueblo, con las culturas etc., al igual que la garlopa del carpintero lo es en contacto con el tronco, no sólo lo debilita, sino que produce astillas y desechos por todos lados.

Lo descrito y desarrollado en estos puntos, son múltiples formas de exterioridad que conviven en diferentes sujetos, a la vez que marca gradaciones en el pluspeso de existencia, que el capitalismo emplea para domesticar al otro. Su opresión es terrible. Desde esta exterioridad múltiple el trabajador camina ante el capital, frente al capital y al capitalista, a la clase capitalista y a la Nación central en su otro nivel. El cara-a-cara se devela en su desnudez absoluta.

En otro campo, "para Levinas el cara-a-cara es una experiencia existencial positiva: el abrirse al otro como otro en el respeto y la justicia"<sup>217</sup> que vimos anteriormente en este escrito. En el cara-a-cara del capitalista y el trabajador, antes de su inserción, todavía se conservan elementos de una relación humana de persona a persona, ya que aún no están instaladas en

---

<sup>216</sup> (110, 10-13; 498, 18-20), citado en parágrafo 13.5 en *ibid* p. 341.

<sup>217</sup> Dussel, E.: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. 1º edición 1985. Editorial Siglo XXI, 2º edición, México, 1991, p. 342.

concreto las mediaciones del capital. Entonces “el trabajador que se ofrece en venta en el mercado de trabajo todavía no se ha objetivado, es pura subjetividad corporal no violada, digna, exterioridad, alteridad”<sup>218</sup>. Digámoslo de manera más precisa, es subjetividad no violada por el capital, aunque debemos reconocer la opresión-violación de otros sistemas como el del esclavismo egipcio o la mita incaica. Pero una vez que se accede al momento de la propuesta de salario, en la disponibilidad sistemática de alienar la capacidad de trabajo del otro, se ingresa al mundo ontológico asimétrico por excelencia, donde uno es el superior y el otro el inferior, como dos realidades sustanciales distintas de raíz cartesiana (“alma”-cuerpo), uno es el sujeto y otro el objeto, uno el tutor y el otro el conducido, aunque la relación objetiva sea de sujeto a sujeto, pero esta vez deshumanizada en la relación Sujeto-objeto y este último como mera fuerza de trabajo y mero productor intercambiable, fusible, engranaje de mercancía-dinero-capital.

En realidad sin dicha relación de sujeto-sujeto no se sostiene el capital que esencialmente necesita del otro, pero debe encubrir su necesidad primera y crear la necesidad primera en el otro para que éste se vea obligado a venderse en el mercado en donde el capital se encargará de curtirle el pellejo como por propia voluntad del otro.

### ***g) El concepto de totalidad en Marx***

La categoría de totalidad es fundamental para Marx. La misma se da en el nivel concreto del sistema capitalista real, y, además, es la totalidad como concreto espiritual, es decir, la totalidad burguesa como conocida. A propósito de lo mencionado, el capital es una totalidad, tanto, en abstracto, como en concreto siendo en este aspecto la totalidad del sistema burgués histórico.

Dussel luego de su viraje marxista ha vislumbrado el trabajo específico de Marx, y en la siguiente expresión lo puede ver:

Marx ha desarrollado toda una ontología del capital en estricto sentido filosófico, y en estricto sentido económico, al mismo tiempo, y con categorías que son estrictas en ambos campos epistémicos. Esta es su originalidad dialéctica. Querer reducir capital, plusvalor, producción, circulación, ganancia, etc., en Marx a sólo categorías económicas, es destruir su discurso; lo mismo que reducirlo a mero discurso filosófico. Es una ontología de la economía, una economía ontológica”<sup>219</sup> [crítica].

Podemos agregar, precisando a Dussel, que Marx transita ambos niveles, a la vez que los trasvasa. En su análisis dialéctico deja ventanas abiertas para la propia des-ontologización, se mueve en el nivel filosófico e histórico, el de la “esencia” (filosofía) y el de la existencia (historia) y ésta última no en sentido abstracto sino en su manera y modo concreto-orgánico de existir. Se ocupa de la constitución de estos niveles desde la intra-relación de cada nivel a la interrelación entre ambos campos.

También se ha ocupado del trasvasamiento que ejerce sobre sí el nivel filosófico coagulando en la económica, y del trasvasamiento que ejerce sobre sí la económica cristalizando en lo filosófico. Esto en el mundo capitalista da por resultado en su último y primer horizonte un sistema asimétrico: el del Capital; que debe a su tiempo ser traspasado hacia la simetría entre la esencia y la existencia, el del desarrollo de la vida de la persona en comunidad, pero esta vez respetando la distinción cultural, sin abismos surcados por el capital-mercancía, también sin sendas ojivas o unos pocos sujetos guías de todo el proceso planetario.

---

<sup>218</sup> *Ibid* p. 342.

<sup>219</sup> *Ibid* pp. 347-348.

El capital como fundamento es la esencia última del capitalismo donde se encuentra la identidad conceptual concreta del mismo. Desde este momento ontológico por excelencia, se podrá entender cómo el capital es el presupuesto necesario del trabajo asalariado, siendo éste a su vez, y de una manera particular, el presupuesto del capital mismo, con-formándose dicho capital en “un fundamento fundado que funda”<sup>220</sup>. Partiendo desde esta definición hay que ocuparse de una primera cuestión fundamental ontológica, como se puede observar, que consiste en advertir que el proceso originario de constitución del capital deviene de lo no capital, del otro que con su trabajo lo funda. Adelantándose, y lo señalamos sin arideces, a Levinas dice “...entre el trabajo en cuanto creador de valor de uso y el *mismo* trabajo en cuanto creador de valor, se presenta ahora como diferenciación entre los diversos aspectos del *proceso de producción*”<sup>221</sup>.

Y agrega Dussel:

Lo existente (dinero, salario, medios de producción, mercancía, ganancia, etc.) en el mundo fenoménico (de las mercancías), las cosas que se mueven en la superficie, están fundadas en el mundo profundo de la producción (el trabajo, plusvalor, etc.) donde se dan las relaciones esenciales, reales<sup>222</sup>.

El dinero dentro de la esfera del capital se ubica más allá de la relación de explotación sujeto-sujeto a la misma vez que las constituye y las encubre. El dinero es símbolo orgánico de poder intercambiable por otras representaciones simbólicas como mercancía. En definitiva es una mera circulación de mercancías que en el capitalista se mueven más allá de las necesidades básicas, se mueven en la lucha por el *status quo* de participación en el poder social. Un poder social que es construido en una relación social inequivalente.

El capital con el dinero llega a ser otro ente que el dinero, porque el dinero es subsumido en el capital como totalidad, entonces este lo transforma y lo transustancia hacia otra naturaleza, “el dinero se ha transformado en capital”<sup>223</sup> no con una utilidad comunitaria sino como mera mercancía intercambiable por otras mercancías que en su circulación como medio producen plusvalor y vivifican solo a la sociedad comercial. El capital aunque dinero es mucho más que este ya que ordena el ritmo de su circulación. Afirma Dussel que “el dinero es suprimido-asumido (*Aufgehoben*) -del acto ontológico de la *Aufhebung* hegeliana- desde el horizonte del capital es ahora la primera forma por la cual el mismo capital (la esencia) aparece fenoménicamente”<sup>224</sup>.

De todo esto surgen dos puntos principales; por un lado tenemos el dinero como capital, siendo el dinero la determinación de la esencia en sí del capital; y por otro lado tenemos al capital como dinero que en este nivel fenoménico el dinero es la primera forma de aparición del capital pero ya como emanación del mismo, por lo tanto en el nivel de su esencia el *valor* constituye su ser como último fundamento para su determinación pura o universal.

Llegados hasta aquí conviene aclarar unos aspectos para evitar confusiones. No se trata de identificar al capital meramente con el valor, el dinero, ni la mercancía o con cualquier otro

---

<sup>220</sup> *Ibid* p. 347.

<sup>221</sup> Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I, Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, pp. 238-239. Y en la edición de Cartago dice: “(...) y el que es fuente de valor, que percibíamos al comienzo de nuestras investigaciones por el análisis de la mercancía, acababa de manifestarse como diferencia entre los dos rostros de la producción de la mercancía”, en Marx, K.: *El Capital*. Tomo I. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, pp. 203.

<sup>222</sup> Dussel, *op. cit.* p. 347.

<sup>223</sup> Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I, Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, p. 235. Y en la edición de Cartago dice: “El dinero se ha metamorfoseado en capital”, en Marx, K.: *El Capital*. Tomo I. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, pp. 201.

<sup>224</sup> Dussel *op. cit.* p. 347.

elemento de su complejo entramado. “El capital es la totalidad de todas estas determinaciones”<sup>225</sup> que fundidas dan por resultado una especie particular de cultura, la cultura eurocéntrica. El capital “es el sujeto (la *sub-stancia*) de todas ellas”<sup>226</sup>. Como permanencia que persiste en su “ser” con su proyecto de *estar en la riqueza* es movimiento como capital circulante. También es creador y origen del valor como capital productivo.

Sostiene el autor argentino, inspirado en Marx, que “el proceso completo del capital es como un círculo de círculos”<sup>227</sup> como sucede con la lógica hegeliana, pero esta vez materializada en lo concreto, como concreto lógico, “espiritual”, sistemático. Se trata de una circularidad viciosa que se enrosca sobre sí, desde su fundamento englobante<sup>228</sup>, a través de la mediación, enrosca al fin como dice Hegel, sobre el concepto que deviene idea afirma Dussel.

En la coordinación de la producción y la circulación emerge a la superficie fenoménica el plusvalor que se alcanza en la ganancia, en la acumulación. De esta forma se realiza el capital produciéndose el pluscapital donde el dinero originario se enrosca en el fin productor de multiplicación de la ganancia. Dice el filósofo argentino que “de esta manera el capital, totalidad, sujeto (...) movilidad y permanencia (circulación productiva y producción circulante) identidad, fundamento, realidad, es el ser y esencia del sistema capitalista como totalidad concreta, compleja, histórica, no ya en general sino en concreto”<sup>229</sup>.

#### ***h) El sujeto-individuo y el capital***

En el carácter social del mundo de las mercancías, el individuo es subsumido en la totalidad del capital, asignándosele dos funciones, a saber, la producción de las mercancías y la compra-consumo de las mismas. La producción que se ve obligado a realizar el trabajador no es inmediatamente social en el marco del capital, porque no es el fruto de una asociación que distribuye en su propio seno el trabajo y su producción, sino que la dinámica es de acumulación para la superganancia.

Las crisis que se configuran como consecuencia de este proceso son históricamente nuevas, son de superproducción industrial-agrarios. En otras culturas cuando surgía un excedente en la producción agraria, este se solía quemar para que no produzca desequilibrio social con el ocio y la desocupación, eso sí, una vez satisfechos-cubiertos los márgenes de reserva y necesidades básicas sociales. Recordemos que eran economías de amparo (R. Kusch), de equivalencia (A. Peters), proporcionalmente inversas a la “economía” burguesa-capitalista, aquí “los individuos están subordinados a la producción social que pesa sobre ellos como una fatalidad”<sup>230</sup>.

El carácter social del individuo está fundado en el valor de cambio, por lo tanto dicho carácter social en el capitalismo es una posición perversa, antihumana, en donde “se trabaja junto a otros pero no en comunidad”<sup>231</sup>. Nos resulta claro que “la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio”<sup>232</sup>.

El problema fundamental de la sociabilidad bajo el horizonte del valor es que los individuos en lo concreto permanecen abstractamente aislados y cosificados, por lo tanto no

---

<sup>225</sup> *Ibid* p. 347.

<sup>226</sup> *Ibid* p. 347.

<sup>227</sup> *Ibid* p. 347.

<sup>228</sup> Véase nota 59 en Bauer 2008. He propuesto el neologismo “englobalización” para representar a la globalización, a la totalidad del sistema dándose en un fundamento.

<sup>229</sup> *Op. cit.* p. 347.

<sup>230</sup> Marx (86, 10-14; 76, 26-30) en *ibid* p. 356.

<sup>231</sup> *Ibid* p. 357.

<sup>232</sup> Marx (86, 14-16; 76, 30-32) en *ibid* p. 357.

pueden subsumir el trabajo bajo su propio control redistributivo simétrico, comunitarizando el producto de su trabajo desde, por ejemplo, la asociación de trabajadores *éticos*.

### *i) La utopía en Marx*

La sociedad futura se conforma desde la órbita de la *utopía* que se constituye en un horizonte crítico, que no es mera ideología, ni mero mito-misticismo, sino límite racional que funda la criticidad ante lo dado. La perspectiva del otro es la dimensión meta-física que cumple la función, en lo concreto, de límite racional a cualquier “*lo mismo*” que se pretenda totalizar, eternizar, objetivar como totalidad ilimitada, suprimiendo la relación comunitaria de sujeto-sujeto.

De esta forma la totalidad del capital es superada desde el ámbito que trasciende su fundamento. Dicha utopía no se totaliza como un sujeto objetivo, sino que se responsabiliza por la relación sujeto-sujeto solidarizándose en la trascendencia de la dialéctica de la violencia opresor-oprimido, hacia una anadialéctica de la no violencia. La sencilla diferencia es que la primera profundiza la asimetría social, y la última profundiza la simetría para fundar la comunidad. La simetría comienza y puede ser profundizada cuando el otro es tomado como sujeto, participante fundamental de la nueva sociedad, cuando se desplaza del centro de la escena a la tasa de ganancia y se pone a la vida<sup>233</sup>... Por lo tanto, las condiciones de posibilidad para dicha utopía son factibles. La ontología piensa el ser de “*lo mismo*”, que es sólo su ser no teniendo en cuenta al otro como otro y, a través de la economía política capitalista, lo impone como totalidad donde el otro sencillamente queda absorbido.

La crítica de este horizonte se efectúa desde la alteridad “como polo efectivo, tendencial (*triebende*, diría Marx) que moviliza a la acción”<sup>234</sup>. El otro como otro que a la vez es oprimido-alienado, subsumido en el capital, tiene *a priori* su “proyecto de liberación que crea el fundamento para una praxis revolucionaria de liberación”<sup>235</sup>. La *praxis* revolucionaria no incluye necesariamente a la violencia, pero tampoco la excluye. La violencia del sistema de ‘*lo mismo*’ es siempre primera, sencillamente porque se da a través de la colonización, y su objetivo principal es perpetuarse en una naturalización de la misma que le “alarga” la vida, que siempre es violenta tanto en lo abstracto como en lo concreto.

La violencia del sistema en general no cede al momento y precepto cartesiano de las mejores razones, por que se funda en la “naturalidad” de su funcionamiento a través de la represión, que es la que le brinda las garantías de su Estado de posesión. En esto consiste la “normalidad” injusta de una dialéctica de la violencia opresor-oprimido, en perpetuarse como tal con posesión en riquezas.

Mientras que la violencia revolucionaria, es responsable incluso por el otro cultural (en este caso el burgués). Su violencia es a la misma vez defensa de la opresión que impide que el sujeto dominado invente las soluciones que el sistema no les da, ni les dará. Las invenciones de estas soluciones aunque sean de manera pacíficas resultan violentas para el sistema porque lo subvierte.

La acción revolucionaria, no es por esencia violenta como sí lo es la acción capitalista. La acción revolucionaria en sus objetivos tiende a solidarizarse con la propuesta de una sociedad distributiva, justa. La acción capitalista se inicia con un acto concreto e histórico de

---

<sup>233</sup> La tasa de ganancia degrada los términos de relación, al sujeto dominador, al objeto (sujeto) dominado, a la naturaleza y a las condiciones que posibilitan la vida. No es imposible desplazar dicha tasa de ganancia como eje sobre el cual rota la realidad sociocultural, para comenzar el camino de una buena vida. Las posibilidades o no de completo acabamiento de dicho proyecto, es otro aspecto de esta cuestión y lo veremos mas adelante.

<sup>234</sup> *Ibid* p. 357.

<sup>235</sup> *Ibid* p. 357.

desposesión. La acción revolucionaria es trascendencia de la dialéctica ontológica, que es la dialéctica de la violencia, que se impone, se equilibra y llega a sus fines a través de la violencia.

La acción revolucionaria sólo pretende hacer ceder el momento irracional<sup>236</sup>, si es que no comparece maduramente, para que éste no termine con la vida del otro; es un momento necesario de preservación de la vida. Recordemos que el otro está imposibilitado de desarrollar su vida, y que la concertación concreta y decisiva con el otro es inexistente, y así la hubiera, en el marco de dicha dialéctica, sólo sería una existencia mantenida en lo meramente formal.

La irracionalidad, como violencia sistemática, en una dialéctica ontológica que llega a totalizarse, brilla en la opresión del otro. El proyecto revolucionario es esencialmente un proceso pedagógico no violento de liberación, que devenida la circunstancia no excluye la violencia, ya que en ella y por ella está sometido. La violencia del proyecto revolucionario no es mera violencia para acumular, sino para liberar, por lo tanto no se establece sistemática y permanentemente, porque su asidero principal es la trascendencia de la dialéctica negativa, desde donde preserva la vida del otro en vez de secarla.

Por lo tanto, dice Dussel que “dicha utopía no se realizará mecánicamente, por la necesidad ineluctable de la materia infinita y eterna; muy por el contrario, es fruto siempre de la acción histórica del hombre”<sup>237</sup>. Las inmensas mayorías de las personas que hoy son oprimidas, mañana *esperan* una nueva sociedad, que más que sociedad, como dijimos es comunidad. Por eso luchan y se transforman desde el presente en personas nuevas.

Dussel introduciendo una diferencia sostiene:

Marx habla aquí sólo de la sociedad del futuro, nosotros en cambio pensamos también en el presente. El nuevo sujeto (otro sujeto) de la sociedad futura se anticipa ya en el ‘militante’, que se torna extraño o extranjero a la totalidad del capital, excéntrico, en la exterioridad como posición (aunque su situación de clase puede ser pequeño burguesa o proletaria)<sup>238</sup>.

El presente en el que estamos inmerso, y su visualización, es más diverso que lo descrito por Marx, la alteridad que irrumpe como novedad es mucho más cuantiosa, conscientemente hablando, y su proyección desde el presente hacia el futuro es determinante,

---

<sup>236</sup> Recordemos que Rousseau, siendo un autor también criticado por Dussel, deja su impronta romántica en el pensamiento revolucionario tanto burgués como proletario, es decir ha sido tenido en cuenta tanto por Kant como por Marx, y las guerras de independencia latinoamericanas. Dussel en sus escritos tardíos reconoce estar influenciado por ciertos vectores románticos: “Nietzsche (y también Heidegger, Gádamer o Vattimo), como toda la actual generación mundial filosófica (también en América Latina), hemos sufrido la “distorsión romántica” de la interpretación del hecho “griego” (y helenístico en general). Una verdadera inversión, una invención se produce en Alemania, pero también en Inglaterra y Francia, desde la derrota de los turcos en 1683 (y la llegada de los moscovitas al Mar Negro). Europa del centro, del norte, comienza a producir una **Narrativa fantástica** (un verdadero **grand méta-récit** a lo Lyotard, una “Gran Palabra” diría Rorty, en la que el mismo Lyotard o Rorty caen así como Taylor o Habermas) que todavía nos envuelve con sus redes” (Véase el párrafo “5.3.1. Límites del síndrome ideológico helenocéntrico” en Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, México, 1998, p. 168). A este respecto vale citar una expresión de Rousseau que debe ser analizada con detenimiento para ser situada desde la nueva historicidad que se abre. Al comienzo del contrato social, más precisamente, en el capítulo I en donde trata acerca del objeto de este libro, dice lo siguiente: “En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; **tan pronto** como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor todavía, pues **recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fuera arrebatada**, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de poseerla”. (Cf. Rousseau, J. J.: *El contrato social o principios del derecho político*. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, p. 154).

<sup>237</sup> Dussel, E.: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. 1ª edición 1985. Editorial, Siglo XXI, 2ª edición, México, 1991, p. 357.

<sup>238</sup> *Ibid* p. 359.

por lo tanto es necesario que converja simétricamente en un cuadro que las comprenda e incluya plena y de forma permanente, respetándose en la distinción.

Para la ideología burguesa el ‘Reino de la Libertad’ es como una ‘idea pura’, se proyecta como utopía a las relaciones formales y aparentes del intercambio simple abstracto. Para Marx en cambio, cuestión ya planteada en los Manuscritos del 44, el ‘Reino de la Libertad’ es proyectado hacia el futuro. Ahora y aquí es ‘nada’, ‘nada plena’, el más-allá (*jenseit*) (en griego: *meta*) del horizonte (*physis*: lo meta-físico) del capital<sup>239</sup>.

Este reino de la libertad implica una sociedad sin clases **repudiantes** entre sí, en la que significa que no habrá pobres por que no hay necesidad en una organización comunitaria de aumentar el plusvalor, el plust tiempo. La organización comunitaria a diferencia de la mera sociedad no esta mediada por las relaciones de valor que mantienen a los sujetos amontonados pero aislados, su fundamento es una relación ética simétrica.

En el Reino de la Libertad la asociación de las individualidades es libre, con tiempo libre, con trabajo para producir lo necesario para la vida y la cultura. La tecnología, es la gran maquinaria, la automatización que realiza las duras tareas históricas de la producción humana necesaria. De esta forma la comunidad se fortalece, se nutre, se sana etc. en la no explotación del otro, en el tiempo de cultivo de las actividades superiores materiales de igualdad, y espirituales de construcción de concepciones que posibilitan la simetría para la conservación de la comunidad. Dice el autor que el resultado es el “pleno empleo, plena producción, pleno consumo: fiesta”<sup>240</sup>; la honestidad como placer y modo de vida y no como formalidad, ironía y estrategia formal de la misma.

### **j) Manuscritos del 61-63**

Marx aborda la construcción de su teoría, desde categorías y conceptos que no tienen fines meramente abstractos, no tiene esa intención su pensar utópico, sino que en cuanto son profundamente teóricos, son a la vez profundamente prácticos, es decir, históricos, éticos, políticos, concretos. Someter a análisis al sistema económico burgués, y con todo ello a la economía política capitalista, es trascender el nivel de las leyes económicas eternas, que ha prefigurado autónomamente la modernidad, es desfeticizar la naturalidad de esta pretensión cotidiana de totalidad, es criticar el intento y la intención de confundirse con el orden de toda la realidad, como único y verdadero cosmos humano.

Lo que es fuente de inspiración de muchos filósofos, como lo es la totalidad, en sus trabajos, Marx sólo coloca a dicha “totalidad del sistema económico real (real y teórico capitalista) como sólo un momento de la realidad que lo abarca (desde el trabajo vivo) y le permite emitir un juicio ético”<sup>241</sup>. Marx a tomado distancia de la totalidad del mundo capitalista, debido a que el mismo se funda en la explotación del trabajo vivo en el nivel de la producción. A partir de la modernidad pretenden fundar toda su teoría de la realidad, sólo en el mundo de las mercancías o en el ser de la existencia, ocultando de esta forma su génesis como ser que se totaliza absorbiendo la existencia del otro. Marx, en cambio, funda su trabajo en la existencia como ser del ser que piensa, ya que la existencia del trabajo vivo es el verdadero sustento y ningún ser autónomo puede, con su pensar y vivir, suplantarlos.

---

<sup>239</sup> *Ibid* p. 360.

<sup>240</sup> *Ibid* p. 360.

<sup>241</sup> Dussel, E.: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Editorial Siglo XXI en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1º edición, México, 1988, pp. 306-307.

La dimensión del trabajo posee real dignidad ya que sin ella nada es, ni se desarrolla. Esta dimensión es sistemáticamente encubierta en el fetiche del capital. Las filosofías que han desarrollado y pretendido fundar un complejo recorrido de la conciencia en la razón y su verdad, muchas veces atrapantes, sugerentes, seductoras etc., no han hecho, en más de una ocasión, otra cosa que preconfigurar un cuadrilátero de existencia, donde la real dimensión del sustento aparece como borrada de la conciencia. Es una lógica de recortes, simplificaciones y exclusiones al mejor estilo de la navaja de Occam, pero a nivel inmanente, y a esta altura con un largo prontuario histórico-cultural-ecológico.

Por todo ello podemos afirmar como juzga Marx, que la totalidad del mundo capitalista tiene un sentido, tanto en lo teórico como en lo práctico, que es perverso. Afirma Dussel que “Marx, solidario con los intereses del proletariado, puede ejercer el juicio crítico, ético-práctico, teórico-científico y dar, al mismo tiempo, una conciencia político revolucionaria al proletariado”<sup>242</sup>. Atendamos un hecho de obviedad, si al interior de la producción teórico-práctica de la producción capitalista y en su economía política, el trabajo no fuera el real pedestal creado por el trabajo mismo, pero que tiene que ser como tal encubierto, no podría existir tamaña polémica existencial, ni implícita en la práctica y a veces explícita, ni explícitamente en la teoría.

El sistema capitalista ha logrado oponer el trabajo al trabajo, es decir, el trabajo vivo al trabajo asalariado, bajo el horizonte de la mercancía, en donde el trabajo proletario más que impulsar el desarrollo personal desde el trabajo vivo, impulsa el desarrollo del burgués, en detrimento propio, a través del trabajo asalariado, que es el código de intercambio desigual y combinado que como ley le permite al burgués robar o apropiarse el plusvalor del trabajo vivo.

En la concepción del salario está calculado *a priori* (antes de la experiencia del trabajo) la sustracción del plusvalor, no en cuanto a cifra precisa sino en cuanto a **intención**. Hay que tener en cuenta, a su vez, que los ajustes que incrementen la ganancia pueden venir en cualquier momento, debido a la sujeción de la volatilidad en la arbitrariedad de la subjetividad burguesa; por ejemplo, si la tasa de ganancia decrece, por el solo hecho de aumentar la ganancia para competir, o para prevenir la multiplicación de la competencia a nivel de capital, cualquier ajuste puede ser hecho a nivel del salario, hasta el de excluir al salario mismo y al asalariado (automatización). Son acciones de concentración del capital para mantener su “vivacidad”, lo demás es accesorio y funcional hasta en su exclusión.

Al respecto, “la esencia no-ética del capital consiste en la existencia misma del plusvalor, en que se alcanza ganancia desde el trabajo no pagado”<sup>243</sup>. Pero desde aquí se desprende, se produce, de acuerdo a este paradigma crítico al eurocentrismo o eurocapitalismo, un problema ético, un problema de fundamentación, “colocar al otro, a la persona, como medio es lo no-ético (pero puede ser ‘moral’ para la moral vigente dominante)”<sup>244</sup>. De acuerdo a esta estructura “el antagonismo de las clases se identifica con la estructura real; el trabajo vivo, fuente creadora de valor, se confunde o con la mera capacidad de trabajo (igual al salario), o con el trabajo asalariado (cuando el trabajo vivo ha sido ya subsumido)”<sup>245</sup>.

Cuando el proletario ha visualizado el proyecto de liberación, sólo pretende recuperar la vida puesta en el producto, el llamado plusproducto apropiado por el capital, por el capitalista. Marx en toda su elaboración científico-filosófica pretende la concientización y liberación del proletario individual y como clase, sin la subyugación de ningún otro sujeto ni clase, con ello pretende una comunidad real simétrica, más que una mera sociedad, desplazando los elementos que he mencionado. Aclaremos: la comunidad se basa en el

---

<sup>242</sup> *Ibid* p. 307.

<sup>243</sup> *Ibid* p. 308.

<sup>244</sup> *Ibid* p. 308.

<sup>245</sup> *Ibid* p. 308.

concreto humano de una economía equitativa, de amparo, mientras que la sociedad se basa en la relación abstracta y mediada que establece el capital-mercancía-dinero, que aunque se esté con otros no se está junto ni unido a esos otros.

El miedo a la libertad surge justamente en la encrucijada que se da en la subjetividad cuando ésta se ha concientizado y derrumba un mundo, un orden, aparentemente único. También le invaden cuantiosas dudas cuando visualiza esos otros mundos posibles y justos, pero que hay que construirlos en unidad. Acostumbrados a la des-unión, la posibilidad de unidad también les causa desconfianza y temor, no pudiendo vencer el dilema del traidor, que Hobbes resuelve por el monopolio de la violencia. La conciencia, en este nivel del miedo a la libertad, aún no ha terminado de reunir las piezas que el sistema se encarga de desperdigar, de allí el miedo y aunque aun no las visualice en concreto y en su conjunto, ese otro mundo existe y está en construcción.

La esencia del capital, entre tantas cosas, también consiste en encubrir la posibilidad concreta de la simetría, hacerla en apariencia imposible e incapaz de realizar, a través de fetichizar y organizar la abstracción del capital-mercancía-dinero, al mejor modo de “crear” un organismo-artificial con los atributos concretos de lo todo poderoso. Es decir, una estrategia del capital, es idealizarla tanto, por ejemplo, la simetría, que a través del mismo ideal que se “difunde” se la rechace, sencillamente, porque sea imposible de realizarla en todos sus aspectos. Una propuesta práctica como es desplazar la tasa de ganancia, es transformada por el capital a mero ideal y este elevado al absurdo. Triunfa, de esta manera, la unidimensión unimaníaca del capitalismo-eurocentrismo.

Por otro lado, “la esencia del capital tiene un estatuto práctico, moral (no ético). Lo productivo es la relación persona naturaleza; lo práctico, moral (como sistema vigente) o ético (como el otro que interpela desde la exterioridad) es la relación persona-persona”<sup>246</sup>. Y seguido afirma Dussel, “para Marx, no hay ninguna duda, contra el capitalismo ingenuo, la relación ética determina y constituye *concretamente* a la relación productiva”<sup>247</sup>. Por lo tanto, la posibilidad de cambio es sencilla en la medida que se nutra, desarrolle y evolucione en la relación de conciencia ética, no en la de la mercancía.

### ***k) La exterioridad en la filosofía de la liberación de Marx Reflexiones desde la Filosofía de la Liberación Latinoamericana***

Frente a la tradición de los intérpretes de Marx, el filósofo argentino afirma que el concepto fundamental no es el de totalidad, sino el de exterioridad. Esta distinción es fundamental para la Filosofía de la Liberación que esgrime el autor mendocino. La ontología alude al ámbito de la totalidad, mientras que la meta-física se identifica con el ámbito de la alteridad-exterioridad.

La crítica ontológica a la totalidad, para Dussel, sólo es posible desde la meta-física, que significa, en este caso, un más acá y un más allá de la ontología indicado por su guión. Como hemos desarrollado a lo largo de toda la investigación, este más allá es concreta exterioridad, a la vez que es plenamente arquitectonizada con el fin de dirigirse a los proyectos de liberación conformando frentes interculturales de liberación. El trinomio, de raigambre marxista, *praxis-teoría-praxis*, y que asume Dussel es ineludible y organiza desde su interior a este planteo.

En el análisis crítico ontológico del capital se trata de descubrir su fundamento, la identidad de su ser, su esencia como origen de las formas fenoménicas, es decir, de sus

---

<sup>246</sup> *Ibid* pp. 308-309.

<sup>247</sup> *Ibid* p. 309.

manifestaciones, el valor que se valoriza en lo valorizado, y aún en lo prevalorizado, como precálculo, fuente futura de todo valor.

Para Dussel, la crítica al capital es siempre ontológica y debe ser hecha desde “*afuera*”. Apresuradamente podría objetarse que la crítica al capital puede ser efectiva también desde adentro, lo que el autor no niega en ningún momento, pero sí señala que estaríamos criticando de esta manera, partes del sistema, como por ejemplo el legal, y no tendríamos la visión de la totalidad del sistema, lo que puede significar con seguridad el quedar atrapado en algunos de sus ángulos, sin la posibilidad de trascenderlo.

El “*afuera*” como tal es el Otro propiamente, son los Otros, como otra antropología, como otras formas de vida, que se encuentran adentro del sistema, subsumidos-dominados-oprimidos. El sistema capta al otro, lo afecta, como también lo desafecta, lo excluye. Ambos movimientos son parte de ‘*lo mismo*’ que el capital. El sistema se ha impuesto como un “*adentro*”, que en su interior es meramente social, es decir asimétrico-excluyente, no comunitario. El otro es el otro como comunitario y está adentro del sistema, pero como exterioridad puede visualizarse como libre, fuera de la dominación, y observar al sistema como intruso.

En el caso específico del proletario criollo, es decir mestizo, su exterioridad se manifiesta en su fuerza-capacidad de trabajo enfrentada a la mercancía que se opone a dicha capacidad de trabajo como ‘dinero objetivado’. Dicho dinero objetivado es siempre dinero ajeno, por lo tanto enajenado, como mercancía extraña, lejana, devenida valor de cambio. El valor de cambio es personificado por el poseedor del dinero o el capitalista, que a modo de un costal llena su subjetividad de posibilidades. Esta subjetividad deviene voluntad de poder para sí, sin fin autoconsciente en la avaricia de vaciar al otro y ponerlo a su servicio, pero debe saber el sujeto que trabaja que “...el trabajador mismo es pura y simplemente la objetiva y exclusiva posibilidad de su corporalidad viviente (...) separada de su propia realidad que existe con autonomía enfrentada a ella”<sup>248</sup>.

Por lo tanto, para Dussel, “la exterioridad es la condición práctica de la crítica a la totalidad del capital. Pero, además, dicha ‘exterioridad’ es el lugar de la realidad del otro, del no capital, del trabajador viviente en su corporalidad...”<sup>249</sup> previa a la subsunción del capital, durante la subsunción, y *pos factum*, en la exclusión.

La exterioridad en los primeros escritos importantes de Marx data de 1843-1844, y escribe desde París en un momento de ruptura:

¿Donde reside, pues, la positividad positiva (*positive*) de la emancipación alemana? (...) En la formación... de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal (...) en contradicción total con las premisas mismas del Estado alemán (...) esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado... La pobreza de que se nutre el proletariado no es la pobreza que nace naturalmente (...) Allí donde el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal<sup>250</sup>.

Dussel comenta alrededor de esta cita, que en ella se encuentran algunos aspectos fundamentales que incumben al tratamiento de la Filosofía de la Liberación. Por un lado se expresa vigente cierto “orden universal” que sería la totalidad establecida y presente. Por otro lado, el proletariado siendo lo dominado sistemáticamente en ‘*lo mismo*’, y a la vez su supuesto absoluto, su *a priori*, su base etc. es negada soberbiamente como tal. Agregamos que

<sup>248</sup> Cf. (Manuscritos del 61-63, cuaderno I; MEGA, II, 3, 1 p. 34), en Dussel, E.: *ibid* p. 366.

<sup>249</sup> *Ibid* p. 367.

<sup>250</sup> Karl, Marx: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, final (Obras fundamentales, México, F.C.E, 1982, t. I, pp. 501-502; MEW, I, pp. 390-391), en Dussel, E.: *ibid* p. 366.

su pobreza no es natural sino histórica, es producto de su trabajo. Es la “contradicción de una positividad ‘allende’ el horizonte del mundo establecido y dominante”<sup>251</sup>. La contradicción de los términos ha determinado que su realidad actual, no la primigenia ni la futura, sino la intermedia, sea un estado de pobreza. Los otros deben saber mantenerse, no en la promesa del cambio, sino, en la factibilidad de construir con sus manos la justicia simétrica autocrítica del mismo.

A partir de un artículo sobre economía que Engels le enviara desde Inglaterra en 1844, Marx comienza su filosofar de la economía. Para el segundo manuscrito de ese año escribe:

La economía política ignora al trabajador que no trabaja, al trabajador situado fuera (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen para ella, sino solamente para otros ojos, los del médico, del juez, del sepulturero, del fiscal de pobres etc., fantasmas que vagan fuera de la economía política<sup>252</sup>.

Dussel sostiene que para Marx el sujeto de trabajo, no como asalariado con su trabajo subsumido en el capital, sino como ser humano que no vendió su fuerza de trabajo vive o muere sin que el capital se interese en lo más mínimo, “simplemente es ‘nada’”<sup>253</sup>. Por otro lado, la fuerza de trabajo, es proporcional al grado de tecnificación en la producción y al de reproducción ‘social’, excede la demanda no comunitaria del capital. Su demanda es no comunitaria porque está puesta en función de generar mercancías al servicio de la ganancia y no de la humanidad, en sus distintas comunidades.

El capital debe mantener ese ámbito de *Nada* donde deposita lo que no le sirve hasta que lo transforma también en mercancía, ya que responsabilizarse por él, es proporcionalmente contrario a la ganancia como principio primero al que se ordena y fin último que busca. Salvo le signifique un riesgo o atentado a su conservación esa nada no será otra cosa que ‘Nada’ manipulable.

La sistematización de la “solidaridad” a través de la dádiva en los sectores pobres-excluidos, es un modo de “recrear” y mantener esa Nada como clientela pasiva que participa del consumo funcional. Dicho consumo es indigno y jamás dignificará, sencillamente porque no es un consumo autónomo que goce de su pleno derecho al alimento, a la vivienda y al vestido etc.

El otro gran tema es la contención de las inquietudes alterativas que puedan poner en riesgo la existencia del sistema. A propósito escribe Dussel:

En este sentido transontológico (o lo *allende* al horizonte de la totalidad del capital), el hombre como hombre que no trabaja actualmente para el capital es la ‘Exterioridad’, lo que está ‘fuera’, la ‘nada acabada’. Claro que, cuando es incorporado al capital como ‘trabajo asalariado’, se transforma ahora en ‘nada absoluta’ porque ha dejado de ser un hombre autónomo para transformarse en un momento del capital, de otro, alienado, vendido, negado<sup>254</sup>.

Desde aquí reflexiona el filósofo y aún lo elaborado en esta etapa de su pensar, con sus primeros escritos y sobre todo con lo que hasta el momento era su obra fundamental *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. En lo que planteaba allí como Filosofía de la Liberación, estaba sugerido lo que ahora, de forma explícita, está afirmando a raíz de todo este estudio sobre Marx: “El otro que la totalidad, en la exterioridad, es nada para el ser del

---

<sup>251</sup> *Ibid* p. 366.

<sup>252</sup> II Manuscritos de 44 (Obras fundamentales, I, p. 606; MEW, EBI, pp. 523.524), en Dussel, E.: *ibid* p. 367.

<sup>253</sup> *Ibid* p. 367.

<sup>254</sup> *Ibid* pp. 366-367.

sistema, pero es todavía real. La realidad del otro resiste más allá del ‘ser’ de la totalidad. El trabajador no-asalariado, real, exterior al capital como totalidad es la exterioridad”<sup>255</sup>.

Por lo tanto, la contención de dichas inquietudes alterativas, como exterioridad, se dan como “nada” acabada cuando está fuera del sistema del salario, y como “nada” absoluta cuando está dentro del sistema del salario. Pero hay una tercera instancia que es el *pos factum*, es decir, cuando ha sido excluido del sistema de salario, lisa y llanamente se momifica en las vueltas de la lógica concreta del capital.

Dussel afirma que en 1857 Marx profundiza lo sostenido en obras anteriores. Desde Londres escribe en un texto maduro:

El trabajo puesto como no-capital (*nicht-Kapital*) en cuanto tal es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (...) es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto (...); el trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (igualmente no-valor); este *despojamiento* total, esta *desnudez* de toda objetividad (...) El trabajo como *pobreza absoluta* (...) Objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*) (...) 2) Trabajo no-objetivado, no-valor concebido positivamente (...) El trabajo (...) como actividad (...) como fuente viva del valor (...) El trabajo (...) es la pobreza absoluta *como objeto* y (...) la *posibilidad* universal de la riqueza *como sujeto* (...) Ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a la vez al capital<sup>256</sup>.

Marx profundiza aquí, el momento en el que el trabajador como trabajo vivo enfrenta cara-a-cara al capital y al capitalista aún cuando todavía no estableció el intercambio desigual y el contrato de la misma especie, que determinan la venta de su capacidad de trabajo “objetivándolo” en el dinero. En dicho momento el trabajador es el “otro” de otro modo de producción anterior, al modo de residuos vivientes. De esta forma aparece su desnudez cristalizada como pobreza absoluta.

La característica fundamental que señala Dussel haciéndose eco de Marx, es que a pesar de todo esto, el trabajador es creador de valor desde la nada o, como acostumbraba a decir Marx, *ex nihilo*, del capital.

El trabajo vivo como otro que el capital es, antes de todo salario para el sistema, plena positividad, porque como capacidad y fuerza de trabajo es de la que depende todo el régimen. La negación de la negación sólo es posible afirmando la positividad del trabajo vivo como exterioridad, como real alteridad que se libera de la alienación del salario determinado por el capital.

Marx, en agosto de 1861, escribe en el cuaderno uno de los manuscritos del 61-63 con mayor profundización y sistematicidad:

Lo único que se contrapone al trabajo objetivado es el trabajo no objetivado, el *trabajo vivo*. El uno es trabajo existente en el espacio, el otro en el tiempo; el uno en el pasado, el otro en el presente; el uno corporalizado en un valor de uso, el otro conceptualizado solo en el proceso de objetivarse; el uno como valor, el otro como *creador de valor* (*Werthschaffend*)<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> *Ibid* p. 367.

<sup>256</sup> *Grundrisse, Cuaderno I* (Editorial Castellana, México, Siglo XXI, 1971, t. I, pp. 235-235; Editorial Alemana, Berlín, Dietz, 1974, p. 203), en Dussel, E.: *ibid* p. 368.

<sup>257</sup> (MEGA, II, 3, 1 (1976), pp. 30, 24-29), en Dussel, E.: *ibid* p. 370.

El capital se jacta con dotes creacionistas y soberbiamente de crear valor desde-sí, y en esto consiste su fetichismo, cuando en realidad sólo puede subsumir el trabajo vivo, real fuente creadora de valor presente y futuro. Por eso Dussel afirma que “se produce desde ‘lo mismo’, se crea desde la nada: desde el otro que el capital, desde el no-capital”<sup>258</sup>.

Nos dice Dussel que cuando el capitalismo subsume a la exterioridad del trabajo vivo, el discurso de Marx muestra todas las determinaciones intrínsecas del capital, por eso la totalidad parece el último concepto “ya que absorbe casi todo su discurso posterior (el de los tres tomos restantes de *El Capital*)”<sup>259</sup>. Pero todo se inicia, como hemos mostrado, desde la exterioridad del trabajo vivo. “La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo exterior al sistema, el no-capital, la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado”<sup>260</sup>.

A modo de cierre concluimos con la siguiente expresión sintética, plástica y significativa y que nos expresa lo que Dussel ha captado de Marx para la Filosofía de la Liberación según la concibe.

Este es también el punto de apoyo de la Filosofía de la Liberación. Con la sola categoría de totalidad el oprimido como oprimido es sólo clase explotada; pero si se constituye también la categoría de exterioridad, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado) como trabajo vivo no objetivado, puede ser pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente). La clase es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el pueblo es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad<sup>261</sup>.

Sin duda alguna Marx le ha otorgado a Dussel el concreto dialéctico y orgánico que le posibilitaría el ejercicio de la crítica viva, dinámica y profunda. Además lo ha re-acomodado y ordenado en la concreción del horizonte crítico. Dussel nos comenta a modo de balance que en el tomo IV de la *Filosofía Ética Latinoamericana* publicada en USTA, Bogotá 1979, en su p. 76, sostenía que era preciso distinguir entre el oprimido como oprimido, y el oprimido como exterioridad. Lo primero es parte funcional del sistema, y lo segundo es un *momento* exterior de ‘lo mismo’, de liberación. “La noción de pueblo incluye ambos aspectos, es decir, lo que el sistema le ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como dis-tinto que el sistema”<sup>262</sup>.

En esta obra, como en las de aquella época, llamaba **diferente** a lo subsumido, a lo oprimido como tal en la totalidad política, y **distinto** denominaba al oprimido que niega la negación y crece hacia lo exterior. Todas estas categorías eran exactas para lo que pretendía comunicar, nos dice el autor, pero abstractas. Ahora a la luz de los aportes de Marx lo “diferido es el trabajo asalariado como determinación del capital, distinto es el trabajo vivo como no-capital”<sup>263</sup>.

Por lo tanto el oprimido como oprimido es funcional al sistema, manteniéndose como reserva, tal vez de lucha o de mayor explotación. Mientras que el oprimido como exterioridad es un *momento* exterior al capital. Desde aquí se dialectiza para comenzar a **analectizar** y se analectiza para empezar a ana-dialectizar la factibilidad de su proyecto de liberación como

---

<sup>258</sup> *Ibid* p. 371.

<sup>259</sup> *Ibid* p. 372.

<sup>260</sup> *Ibid* p. 372.

<sup>261</sup> *Ibid* p. 372.

<sup>262</sup> Dussel, E.: *Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogota, 1979, p. 76.

<sup>263</sup> Dussel, E.: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Editorial Siglo XXI en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1º edición, México, 1988, p. 372.

*praxis* primeramente sofoética<sup>264</sup>-antropológica y luego política-económica, y por ende, histórica.

### l) La cuestión de Irlanda

El filósofo de Tréveris ha llegado de diferentes maneras a América Latina, en sus versiones europeas, Rusa, China e incluso norteamericana. Lo que aquí le interesa a la Filosofía de la Liberación, en la línea de nuestro filósofo, no es la exclusividad de ninguna de estas tradiciones, sino que desde una recepción crítica de las mismas, fundar su propia tradición del legado de Marx, teniendo en cuenta, principalmente, los propios procesos históricos-culturales para que de esa manera se pueda establecer un marxismo distinto, particular, que aporte singularidades a la cultura en la que está inserto y a la cultura mundial.

Por lo tanto, Dussel afirma que “la realidad periférica latinoamericana, como lo sabía muy bien José Carlos Mariátegui, determina un discurso filosófico distinto, una recepción propia de Marx”<sup>265</sup>. De esta forma, la Filosofía de la Liberación concibe, en la versión de Dussel, un aprovechamiento certero, preciso y, por lo tanto, revolucionario del filósofo alemán.

Además de ocuparse del Marx filósofo, economista, científico etc., es importante considerarlo en su aspecto político, por ejemplo, el de *El 18 Brumario, La crítica del programa de Gotha*. Aquí aparecen y se articulan nociones como la de **nación, estado, ‘clase’, pueblo** etc., pero lo que sucede es que no pretenden ser categorías científicas como las que se constituyeron procesualmente en las cuatro redacciones de *El Capital*.

A raíz de esto, es que el Marx político lleva a cabo esas formulaciones en un estatuto epistemológico que es diferente, no distinto, al de su obra sistemática político-económica. Este campo político en Marx tiene un sentido hipotético, no categorial-sistemático. Desde aquí por ejemplo, desarrolla artículos como el referido a Simón Bolívar<sup>266</sup>, igual le sucedió a Engels cuando incurre en un doble eurocentrismo de raigambre hegeliana escribiendo sobre la conquista de México<sup>267</sup>. Dicho campo político-antropológico deberá tener un amplio desarrollo desde la situacionalidad de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, a la luz de los estudios antropológicos-históricos-sociológicos actuales.

Hegel mantiene una opinión homogénea en lo que hace al desprecio de lo americano, como de lo africano. Marx aunque no homogéneo, conserva residuos hegelianos en este sentido, y, se mantiene en un ámbito de ambivalencia. A raíz de ello tal vez Dussel exagera pero declara con precisión lo siguiente:

Por ello el artículo sobre Bolívar además de depender de un eurocentrismo propio del iluminismo, muestra un profundo desprecio por lo latinoamericano, por lo criollo, que

---

<sup>264</sup> Con el término sofoética o filoética, quiero significar a un otro antropológico, que se reconoce como tal para la liberación, solidarizándose en la trascendencia analéctica de la dialéctica opresor-oprimido, pudiéndose responsabilizar realmente por los otros, con una claridad factible, que en su antropología ética no se subvierte el orden para un nuevo dominio, sino, para la liberación de ‘lo mismo’ en una comunidad equivalente.

<sup>265</sup> Dussel, E.: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. Editorial Siglo XXI, 1º Edición, 1990, p. 333. Desde este espíritu de S. Rodríguez Inventamos, o Erramos, como el de J. Martí “la Revolución no debe ser ni calco ni copia, sino creación heroica...”, como lo expresado por J. C. Mariátegui “el marxismo latinoamericano no ha de ser ni calco ni copia sino creación heroica de los pueblos” es que leemos este intento dusseliano de relectura de Marx.

<sup>266</sup> Véase Marx, K.; Engels, F.: *Materiales para la Historia de América Latina*. Editorial Cuadernos Pasado y Presente. 1º Edición 1972, pp. 76 a 94.

<sup>267</sup> Véase *ibid* p. 183 y ss.

resulta del todo injustificable, pero que no cuestiona en absoluto en el nivel abstracto de sus investigaciones sobre el concepto de capital en general<sup>268</sup>.

Esto responde a una época, dice Dussel, en la que Marx sobrevaloró la relevancia de las naciones o la cultura europea de las burguesías, y que por este motivo no pudo captar ni el problema nacional, ni el popular, agregamos además, ni propiamente el de la diversidad cultural, sino solamente o con mayor preponderancia durante la mayor parte de su proceso, la función histórica del proletariado.

Marx no avanzó sistemáticamente en este campo político-intercultural, como lo hizo en los otros campos y de acuerdo a su concepto de ciencia, “ciencia significa una crítica a todo sistema de categorías de la economía política”<sup>269</sup>. En cambio, la Filosofía de la Liberación, en su línea Ética y posteriormente arquitectónica, procede a proporcionar una visión sistemática del inclusivismo del otro, como momento analéctico del método dialéctico marxista.

Dicho inclusivismo, y estamos en condición de explicitarlo, está presente en los criterios endógenos de las culturas “testimonio” o aborígenes, como también en personalidades como las de Simón Rodríguez, Simón Bolívar, José G. Artigas, José Martí, José Carlos Mariátegui, etc., inclusivismo que, aún, se amplía en nuestro filósofo y que lo guía en una propuesta particular.

Como consecuencia de los fracasos de 1846-1848 habrá un cambio gradual en Marx, que se expresa en dos posiciones unilaterales, como son las del internacionalismo proletario y la del nacionalismo anti imperialista. Dicha unilateralidad se debe a que la categoría de Estado y de Nación no pudieron ser adecuadamente integradas en la categoría de pueblo en una estructura que las pueda trascender y comprender.

En la *Cuestión de Polonia* queda expresamente asentada dicha unilateralidad: “De todos los países, Inglaterra es aquel en el cual más desarrollada se encuentra la contradicción entre el proletariado y la burguesía (...). De ahí que a Polonia no haya que liberarla en Polonia sino en Inglaterra”<sup>270</sup>.

Por otro lado, aunque haya competencia y conflicto entre las burguesías a nivel mundial, dicha competencia las mantiene “hermanadas” para poder sostener un mercado mundial a la vez conflictivo y “competitivo”. Esta competencia y crisis permanente que se calma o agudiza según la circunstancia es el motor que dinamiza a dicho mercado. Dussel prosigue parafraseando a Marx, y afirma que los obreros deben unirse en todo el mundo, por lo tanto, las Naciones deben ser traspasadas a la misma vez que disueltos los Estados nacionales monolíticos. Esta idea se debe a que el Estado nacional es producto de la revolución burguesa, y en la misma proporción debe ser negada dialécticamente por la etapa revolucionaria proletaria, para ser superado hacia un **efectivo complejo institucional** que reúna a la comunidad y no la disgregue en mera sociedad ganancial.

Fundamentando aún más la idea unilateral de fondo que Dussel pretende criticar, cita a Marx en los siguientes términos; “el comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción coincidente o simultánea de los pueblos dominantes”<sup>271</sup>; y con Rosdolsky, Dussel afirma, para seguir haciendo efectiva dicha crítica, que el socialismo, tanto para Marx como para Engels, se llevará a cabo desde el sistema capitalista, y sobre todo desde las grandes naciones históricas. Esto se debe a que, por ejemplo, los checos, ucranianos, eslovacos,

---

<sup>268</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 272.

<sup>269</sup> *Ibid* nota 84, p. 269.

<sup>270</sup> (*MEW* 4, p. 417), en Dussel, E.: *ibid* p. 271.

<sup>271</sup> Marx, K.: *La ideología alemana*. I, Editorial Cultura Popular México 1974, p. 37; *MEW* 4, p. 35), en Dussel, E.: *op. cit.* p. 272.

rumanos, y otros<sup>272</sup>, no eran ni formarían estados nacionales, eran ‘pueblos sin historia’ digámoslo parafraseando a E. Wolf.

Estamos en condiciones de señalar un hecho fundamental y trascendental, en el paulatino vuelco que efectúa Marx, y que en este campo político es de sumo interés para la Filosofía de la Liberación. Marx llega a un nuevo descubrimiento, desde la nueva posición política de Irlanda, cuya emancipación nacional, afirma Dussel, es condición de la revolución inglesa, de Polonia y de Rusia. En este nivel político-cultural lleva acabo “el viraje (...) y no en el plano de su matriz científica fundamental que quedó inconclusa pero no tuvo ninguna ruptura esencial en el último Marx”<sup>273</sup>.

Sostiene Dussel que solo al fin de su vida y por la *Cuestión de Irlanda*, Marx considerará que “el campesinado podría ser el punto de partida para una regeneración de Rusia –lo cual significa una nueva perspectiva”<sup>274</sup>. En cambio Engels, sostiene Dussel, sí experimentará esta apertura desde 1848 y es sobre el cual se estructurará el marxismo posterior a la muerte de Marx<sup>275</sup>. Por ejemplo, una discusión similar quiso suscitar sin éxito, en la Unión Soviética, J. C. Mariátegui, trayendo a colación el problema del “indio”, desde 1923 a 1927, afirmándolo en conjunción con el método dialéctico, como propio pensamiento latinoamericano, para que la revolución no sea una copia o imposición, sino elaboración auténtica y heroica de liberación de nuestros pueblos. De todos modos Mariátegui no pudo viajar a la URSS, y sus escritos se comenzarán a difundir en el país soviético después de su muerte.

Hasta acá hemos experimentado un doble giro o viraje, que quisiéramos señalar, y que deben estar en mutua comunicación. Lo que hemos venido anunciado a lo largo de este párrafo: es que la Filosofía de la Liberación experimenta con Marx una apertura orgánica que se expresa en la crítica a la economía política burguesa como el sistema del capital: mientras que el marxismo actual experimenta desde el Pensamiento Latinoamericano una apertura meta-física o ética, en el sentido en que lo hemos expuesto hasta aquí. Hay un aporte orgánico de Marx a la filosofía de la liberación latinoamericana, y un aporte ético-político-intercultural de ésta al marxismo.

La apertura intercultural que Marx experimenta con la cuestión de Irlanda, comprende los niveles abstractos y concretos de un “Otro” cultural que es distinto al proletario, pero sin embargo afianzado en la liberación desde su identidad cultural propia. El objetivo final de la filosofía de la liberación no es cercenar a ningún sujeto, sino multiplicar los sujetos revolucionarios de acuerdo a sus contextos, a los proyectos de liberación de estos sujetos (latinoamericano-africano-asiático-los de Oceanía) en cada nivel cultural (ecológico, erótico, pedagógico, político, económico, etc.) en una autodeterminación analógica planetaria<sup>276</sup>, como en una autodeterminación analógica regional ya que en cada continente la diversidad cultural propia oprimida es cuantiosa. Aparece la dimensión de la diversidad organizada y no bajo el lente eurocentrista de simple reduccionismo al caos.

---

<sup>272</sup> Véase Rosdolsky, R.: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, Editorial Cuadernos de Pasado y Presente, n° 88, México, 1980, en Dussel, E.: *ibid* p. 272.

<sup>273</sup> Cf. Dussel, E.: *ibid* p. 270. (véase esquema de p. 271 con categorías que deben articularse en América Latina según Dussel como parte del trabajo local).

<sup>274</sup> *Ibid* p. 273.

<sup>275</sup> Véase *ibid* p. 273. Dussel no refiere ninguna obra al respecto de este señalamiento particular, pero este momento en Engels, está signado principalmente por *La Sagrada Familia* (1844), *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), *La ideología alemana* (1844-46), *Principios del comunismo* (1847) y el *Manifiesto Comunista* (1848) en colaboración con Marx. Además participó personalmente en la revolución alemana de 1848-50.

<sup>276</sup> Véase el concepto de universalidad analógica que hemos expuesto en la nota 69 del tomo I de nuestro escrito en Bauer 2008.

### *m) Consideraciones acerca de El Capital y la Filosofía de la Liberación*

#### *¿Por qué el Capital es una Ética? Una lectura y una posición desde la Ética de la Liberación*

Enrique Dussel casi con carácter de denuncia señala que “en América Latina la discusión teórica sobre *El Capital* ha sido casi nula hasta el presente”<sup>277</sup>. Por otro lado se inclina a indicar que el uso fragmentado, superficial, meramente abstracto, que se toca con la manipulación de unos pocos textos, deben dar lugar a una lectura arqueológica de Marx, que permitan descubrir su génesis<sup>278</sup>, su desarrollo, sus conclusiones, sus falencias y trabajar sobre ellas, abrir el diálogo y la discusión etc., es decir, se “debe dejar lugar a una recepción total de Marx”<sup>279</sup>.

Para dicho emprendimiento es preciso considerar la característica epistemológica de la totalidad abstracta, que es a la misma vez concreta, en la que consiste *El Capital*, pero atendiendo especialmente a las determinaciones abstractas desde donde lo constituye. El análisis crítico dialéctico de esta manera es más integrado, realizándose de lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto.

La tarea del marxismo latinoamericano es diversa a la de los demás marxismos, y sobre todo distinta de la de trabajos como los de Habermas, quien piensa que la tarea actual es completar la **revolución de la modernidad**, ese es su concepto de emancipación diametral y proporcionalmente opuesto al de liberación que es liberación de esta emancipación eurocéntrica. Para Habermas, la conversación (*speech act*) en una comunidad ideal de comunicación, donde aparecen los otros temas como la tolerancia, la democracia, el diálogo etc. son los temas de los cuales hay que ocuparse.

Por otro lado y a este respecto, Dussel de forma sintética, afirma lo siguiente:

Ciertamente el socialismo se alcanzará negando un capitalismo bloqueado, dependiente, empobrecido, imposible, pues la nuestra fue la otra cara de la modernidad, sufrida y explotada (...) y de aquí la importancia (...) de lo nacional, popular, desde ‘el hambre del pueblo’ –como clamaba el ‘Che Guevara’–, dando entonces prioridad a lo económico, ‘*comunicación de vida o muerte*’ (y no solo de argumentación, de conversación) articulado a lo político como revolución necesaria. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro no solo la de Europa Occidental o de Estados Unidos, sino aún la de Europa Oriental, es perder la referencia a los hechos históricos concretos. La ‘relectura’ latinoamericana de Marx es única, distinta, original por su ‘punto de partida’: la miseria real, histórica y creciente de nuestro pueblo. Por definición; debemos saber de nuestra situación antagónica en la Historia Mundial de fines del S. XX<sup>280</sup>.

Más allá de cada uno de los puntos expuesto en esta cita, resulta claro que para Dussel apuntan a una cuestión fundamental, como es la de situar lo que denomina la cuestión ética por

---

<sup>277</sup> *Ibid* p. 269.

<sup>278</sup> Entre las sugerencias del autor se destaca el trabajo de Román Rosdolsky, que con una pretensión metodológica más que filosófica escribe “*Zur Entstehungsgeschichte des marxischen ‘Kapital’*” (*Génesis y Estructura de El Capital de Marx*. Siglo XXI, México, 1978). Este material, comenta Dussel, cierra un abismo de más de medio siglo, aportando de esta forma a la tradición marxista un elemento innovador; reuniendo nuevamente la problemática de la II Internacional con la de la III Internacional; criticando a una, mostrando los errores de la otra, pero aportando una lectura exclusiva sobre el texto de Marx, permitiendo renovar un acceso creador al filósofo alemán. Es un material además que posibilita ascender del nivel abstracto al nivel concreto, continuando el desarrollo del análisis de *El Capital* en niveles de la realidad más complejos, que por lo tanto hace considerables aportes a América Latina. Por otro lado, sugiere el filósofo argentino que, la publicación de los “Manuscritos del 61-63” y de los “Manuscritos del 63-65” también prestan servicio para tal renovación necesaria.

<sup>279</sup> *Ibid* p. 332.

<sup>280</sup> Cf. *ibid* p. 333.

excelencia. El capitalismo en cuanto objeto, en cuanto fenómeno no es un hecho de la naturaleza propiamente tal, sino que, en cuanto objeto y fenómeno es la manifestación histórica extrema de una relación social asimétrica entre sujetos, que son a su misma vez históricos-culturales.

Dussel en esta tarea ética, y a este respecto, nos proporciona tres definiciones:

1) Se entiende por *praxis*, no el ámbito *a priori* configurado o pre-configurado por categorías, sino, la *relación* inmediata, cara-a-cara, mediada, esta vez por el proceso histórico del producto del trabajo. La relación ética fundamental no se produce a nivel de la superestructura, sino a nivel de la base siendo el tipo de relación (comunitaria, o de dominación) que se establece entre las personas la que constituye el tipo de relación cultural en suelo de la relación de producción. De esta forma la relevancia está, tanto para Marx como para Dussel, en la vinculación entre personas que es la determinante para toda relación con la naturaleza y la cultura.

2) Por otro lado se define a lo ‘moral’ como una totalidad subjetiva que pretende imponerse como totalidad objetiva para todos los sujetos y las culturas distintas, determinando un tipo de prácticas empíricas, con sus criterios particulares de validez e invalidez. Esta es la totalidad de las prácticas vigentes que solo puede imponerse a través de un proceso histórico que siempre es de colonización. En él define todo lo que le es funcional, la metamorfosis de las asimetrías entre los agentes históricos de la producción, las ‘normas’ y ‘leyes’, las ideologías legitimantes, la ciencia y la filosofía subsumidos dentro de este horizonte, dependientes de sus dictámenes. En la nota 134 al pie de página, de la mencionada obra, Dussel nos comenta de Marx que este, emplea con frecuencia el concepto de horizonte, que es el propiamente fenomenológico, para indicar que los economistas-capitalistas clásicos como los vulgares o apologistas están apresados dentro de los estrechos límites de la constitución de la objetividad. Por lo tanto “las morales son por esencia, históricas, *relativas* a su tiempo”<sup>281</sup>.

3) Entonces por Ética se entiende la crítica trascendental, de las morales vigentes, desde el punto de vista de la dignidad meta-física, que es trans-ontológica, más allá de ‘*lo mismo*’, desde la subjetividad-corporalidad del trabajador como persona con libertad, con conciencia y espíritu “como expresamente enseña Marx, *ante festum* (como *a priori* ético *absoluto* o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta”<sup>282</sup>. También aquí Dussel hace explícita su distinción con Habermas, exponiendo su tesis como contraria a la de este, ya que pretende colocar a Marx en una relación típica de la razón instrumental *poiética* como es la relación persona-naturaleza<sup>283</sup>, en donde se cumple la total hegemonía de un paradigma productivista en un mundo de *entes*, de objetos, de mercancías etc. La tesis de Dussel será la siguiente; “en Marx hay una primacía absoluta de la relación persona-persona”<sup>284</sup>, de la *praxis* como práctica ética, en el sentido aludido arriba.

En el diálogo con Apel y con Ricoeur, dice el autor, esto le valió para la acusación de “Filosofía marxista de la Liberación”<sup>285</sup>, lo que Dussel rechaza terminantemente no por un temor de identificación con el marxismo, sino porque la filosofía de la liberación a detectado un *corpus* crítico más amplio y complejo y desde su particular situacionalidad los asume y elabora su propio proceso.

Marx es un clásico para la Filosofía de la Liberación, como antes lo fue Freud y Levinas. Desde Levinas va a descubrir y fundamentar la relación entre personas, pero es con Marx, que va a detectar el contenido orgánico, el contenido vivo cotidiano-histórico-económico de la

---

<sup>281</sup> *Ibid* p. 431.

<sup>282</sup> Cf. *ibid* p. 431-432.

<sup>283</sup> *Ibid* p. 432.

<sup>284</sup> *Ibid* p. 432.

<sup>285</sup> Dussel, E.: *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998, p. 82.

relación ética. Dussel despierta con Marx del sueño fenomenológico hermenéutico, aunque crítico situado, y realiza un giro o viraje marxista total desde donde va a reinterpretar y reconstruir toda su obra y avanzarla decididamente como una *Ética de la Liberación*. Además atendamos una confesión propia del autor, que hemos sabido descubrir previamente, y que afirma lo que hemos sostenido a cuenta propia como el giro o viraje marxista en Dussel: “hasta 1975 nos contábamos entre los pensadores con objeciones ante el marxismo”<sup>286</sup>.

Pero ¿será Marx una de las causas fundamentales que impulsa al autor a reescribir su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* en V tomos? Aunque a partir del tercer tomo es clara la diferencia y la autocrítica con respecto a los dos primeros. Debido a que el giro ya comenzaba a ser visualizado era necesario reintegrarlos en aquella obra en marcha y para una posterior *Ética* decidida como tal. Por todo lo sostenido hasta aquí, sin ningún lugar a dudas que esta obra trocará, diez años después, en la conocida y denominada *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. El paso no es menor, la decisión que asume el autor es moverse de un proyecto, esbozo de ética a una *Ética* propiamente tal. Ilustraremos, pues, lo que aquí sostenemos; “Marx critica la esencia no-ética del capital (pero perfectamente moral para la moral burguesa), desde el principio absoluto de la *Ética de la Liberación*: la vida del trabajador, el trabajo vivo, como actualidad de la subjetividad del trabajador, tanto material como espiritual”<sup>287</sup>.

Y más adelante expone el aspecto meta-físico práctico-liberacionista; “la exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo exterior al sistema, el no-capital, la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. Este es también el punto de apoyo de la Filosofía de la Liberación”<sup>288</sup>. Por lo tanto como reflexión y balance en relación a Marx, el autor establece lo siguiente:

Habíamos distinguido frecuentemente entre el otro como exterioridad (que para Marx sería el ‘trabajo vivo’ todavía no alienado), y el otro como dominado (que sería el ‘trabajo vivo’ como subsumido en el capital) y en todo esto habíamos coincidido sin saber con Marx (...) pensamos entonces que las categorías avanzadas hace tiempo por la filosofía de la liberación eran perfectamente compatibles con las de Marx<sup>289</sup>.

Dice E. Dussel, con respecto a los tres filósofos aludidos, lo siguiente: “una ‘pragmática trascendental’ es pertinente en un mundo donde la ciencia es un fenómeno relevante. Una hermenéutica del texto es esencial en una cultura de cultos, de alfabetizados, de lectores. No lo niego, lo apruebo, lo estudio y lo aprovecho”<sup>290</sup>.

El tema pertinente aquí es otro, como venimos señalando en este caso con Marx, e indicándolo metafóricamente decimos que todos los caminos conducen a Roma, y este término en castellano podemos reinterpretarlo, jugando con el significado, como el producto del amor al revés, entonces el tema siempre es el otro rostro, el negado y el que niega a este otro rostro como el lado oscuro. Este otro lado concreto del mundo siempre es el reverso del sistema, es la Otra Cara, “se trata de una exigencia filosófica de coherencia con la ‘realidad’ de una periferia del capitalismo mundial, como Latinoamérica, *que se hunde en la miseria* como Apel y Ricoeur lo reconocen”<sup>291</sup> luego de un tiempo.

---

<sup>286</sup> *Ibid* p. 81.

<sup>287</sup> Dussel, E.: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Editorial Siglo XXI en coedición con la Universidad Autónoma metropolitana, unidad Iztapalapa, 1º edición, México, 1988, p. 309.

<sup>288</sup> *Ibid* p. 372.

<sup>289</sup> Dussel, E.: *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1994, p. 217-218.

<sup>290</sup> Dussel, E.: *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998, p. 81.

<sup>291</sup> *Ibid* p. 81.

Dussel sostiene que estos, a la vez, se des-responsabilizan de la relación asimétrica, “esta hermenéutica de ‘historias incomunicables’ deja al dominador del centro metropolitano en total inocencia de las crueldades cometidas en la periferia durante toda la Modernidad”<sup>292</sup>. Y más adelante nos dice: “no advertir que la modernidad se inicia con la expansión y la ‘centralidad’ de Europa en la historia que inaugura como ‘mundial’ -antes, las civilizaciones eran regionales, provinciales- es olvidar la violencia de la colonización europea.

A la etapa colonial, le sucede la *neocolonial*<sup>293</sup> (para América Latina desde 1810 aproximadamente)”<sup>294</sup> que es la etapa que se mantiene hasta el presente, con el movimiento interno-externo dentro de *lo mismo*, que va del liberalismo al neoliberalismo mundial a manos de EE.UU., que hace efectiva la globalización, la planetarización propiamente.

En definitiva, lo que sostiene Dussel es que estos filósofos, a los que conoce y a estudiado muy bien, mantienen suposiciones erradas con respecto a la Filosofía de la Liberación, esto porque se mantienen “sin conocer suficientemente nuestro pensamiento”<sup>295</sup>. Además de todo ocultan realmente el “por qué se debe hoy recurrir a Marx”<sup>296</sup>. A continuación nos dice que “los ‘pobres’ (carentes de medios institucionales e históricos para reproducir su vida) del planeta-tierra exigen también (exigencia teórica y ética) una ‘económica’ filosófica: ¡Eso es todo!”<sup>297</sup>.

El fin tiende a lo siguiente, la Ética propiamente constituida, actual y actualizante, pretende reconstruir la económica simétrica, frente a la pragmática propuesta por los países centrales, que es a través de la cual captan y fundan un mundo de objetos, bienes, instituciones, medios y a las personas. Por eso la Ética del autor no retoma un marxismo *Standard*<sup>298</sup> en donde “el carácter ‘social’ no es comunitario”<sup>299</sup> como el de los filósofos aludidos, si no que parte de lo siguiente, y que lo mantiene luego de una década de su giro marxista, “para Marx lo esencial no es la relación ‘sujeto de trabajo/objeto de naturaleza’, sino la relación ‘sujeto/sujeto’, como relación práctica, ética”<sup>300</sup>. A raíz de esto es que dice el filósofo que “en realidad lo ético es el nivel fundamental de lo económico en cuanto tal”<sup>301</sup>.

Por ejemplo:

(...) y diariamente me robas por consiguiente 2/3 del valor de mi mercancía. Me pagas la fuerza de trabajo de un día, pero consumes la de tres (...) Bien puedes ser un ciudadano

---

<sup>292</sup> *Ibid* p. 75. (véase parágrafo 3.1 El sistema Mundo como problema filosófico).

<sup>293</sup> Es importante destacar, como nos comenta Jacques Maquet, que el término *neocolonialismo* nace, según el *Dictionnaire de la langue française*, con Paul Robert marcado por un periodo hacia el final de la colonización política en 1960, sin embargo expresa la persistencia con desarrollo incluido de ese sistema económico en donde las jóvenes “naciones” africanas están necesariamente inmersas con posiciones casi inmodificables. Por tal motivo el sistema económico colonial no ha finalizado con las independencias nacionales. Por ejemplo, el precio de las materias primas no se elevan en la misma medida que los gastos de producción, por la sencilla razón de que al ser las materias primas las principales exportaciones de los países africanos, sus precios están determinados de hecho en la estructura eurocéntrica, en la unión de unos cuantos países ricos que son sus “compradores”. Por lo tanto los términos del intercambio se degradan, se corrompen dentro de una estructura que es esencialmente asimétrica, desigual, pero que mantiene fuertes lazos lógicos y concretos de conexión, marcando una mutua dependencia, o interdependencia que también será desigual y combinada. (Cf. Maquet, Jacques: *El poder negro en África*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1971, p. 242).

<sup>294</sup> Dussel, E.: *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998, p. 75.

<sup>295</sup> *Ibid* p. 82.

<sup>296</sup> *Ibid* p. 81. (Véase parágrafo 3.3. ¿Por qué Marx? Hacia una filosofía de la economía).

<sup>297</sup> *Ibid* 81-82.

<sup>298</sup> *Ibid* 82. (Véase capítulo 3. Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur).

<sup>299</sup> *Op. cit.* p. 83.

<sup>300</sup> *Ibid* p. 82.

<sup>301</sup> Dussel, E.: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. Editorial Siglo XXI, 1ª Edición, México, 1990, p. 444.

modelo, miembro tal vez de la sociedad protectora de animales y por añadidura vivir en olor de santidad, pero a la cosa que ante mi representas no le late un corazón en el pecho<sup>302</sup>.

El pillaje, el robo, aparece a una conciencia ética, y no a la mera moral vigente que hurta y opera luego según los criterios morales formales que infunde, declamándolos, pero no factibilizándolos, en una totalidad que promueve y oculta, a la vez, el contenido, enmascara y fetichiza la realidad de la asimetría del “intercambio”.

Por ejemplo:

En el orden esclavista, liberar al esclavo es injusto; en el orden moral capitalista [industrial avanzado], es justo liberarlo; en el orden moral capitalista liberar al asalariado de la relación social de producción es injusto; en el orden moral del socialismo real, liberar al asalariado de la relación capitalista de producción es justo y así sucesivamente<sup>303</sup>.

Entonces tenemos que:

(...) si la esencia del capital es el valor que se valoriza, y esa valorización es el plusvalor que se acumula, y si el plusvalor es **trabajo impago** -éticamente robado- es decir, el No-Ser del trabajador como ser del capital, puede entonces concluirse que la totalidad del ser del capital es desrealización del trabajo vivo. Marx llamó a esta desrealización con una palabra de raíz ética: explotación<sup>304</sup>.

El burgués no puede aceptar esto, debe mantener una “conciencia tranquila” que no se bloquee y a la misma vez no pierda la violencia autojustificada, sino no camina, y para ello pone en función toda la **arquitectónica de la dominación** que tiene a su servicio, es decir naturaliza el mundo en el que opera; y así a su conciencia “no aparece” injusticia alguna. Si el trabajador, el otro cultural, acepta esta conciencia, serán ellos los que no caminen. “Para la conciencia moral burguesa no hay tal injusticia ya que no se encuentra en contradicción con el modo de producción capitalista”<sup>305</sup>. Es la forma de concebir y actuar que tiene el burgués, dice Dussel, que como Smith, y Ricardo factibilizan “saltos, contradicciones, confusiones en el desarrollo de su economía política para no incurrir en contradicción con la moral vigente”<sup>306</sup>. Es decir, cierran los ojos, dan la espalda o realizan brincos en un ámbito, para conservar la apariencia en el otro campo.

En definitiva de lo que se trata es de disparar contra la mercancía, no contra la persona. Durante miles de años las culturas han vivido sin la mediación de la mercancía como columna, horizonte o fundamenteo de sentido, y aún muchas lo hacen. La comunidad que pretende factibilizar esta Ética, es una comunidad basada en la relación de producción simétrica de sujetos/sujetos, que se da a través de la no mediación o abstracción de la mercancía que determina y configura a una sociedad, en el sentido contable vigente del término; su fin es el lucro y no la distribución equivalente que funda una comunidad real.

Hoy la relectura de Marx es pertinente y debe ser reemprendida, desde nuevos horizontes históricos situados, que partan de reconocer la explotación del eurocentrismo en el mundo. Se trata de des-centrar a la mercancía (mercancía-centrismo), y poner una relación simétrica en una economía equivalente que funde una comunidad. ¡Eso es todo! “Si hay equivalencia en el

<sup>302</sup> *El Capital* I, cap. 8 (I/1, p. 281; p. 241, 2-10), en Dussel, E.: *ibid* p. 439.

<sup>303</sup> Dussel, E.: *ibid* p. 440. El corchete lo agrego por considerarlo conveniente.

<sup>304</sup> *Ibid* p. 443.

<sup>305</sup> *Ibid* p. 442.

<sup>306</sup> *Ibid* p. 447.

intercambio no hay plusvalor, para que este se genere el intercambio tiene que ser entre no equivalentes”<sup>307</sup> y cuando esto sucede comienza todo el problema. Se inventan, imponen tratados injustos y secretos (por ejemplo los que les impone EE.UU a China) desde una concepción previa de minusvalía del otro. En la nota 155, al pie de página de la obra citada, nos dice Dussel, “lo injusto es lo no equivalente, lo justo es lo equivalente”<sup>308</sup>.

La producción en la concepción del capitalista no se dirige a realizar la realización simétrica de la vida en comunidad, sino a la reproducción asimétrica de la ganancia a través del plusvalor, “al capitalista le importa la tasa de ganancia, a Marx la realidad ética de la relación, y no la formalidad económica”<sup>309</sup> y mantenerla al día, actualizada, ya que es histórica.

El último Marx de 1857 a 1882 pensó todo esto con más fuerza y precisión, “la ley del valor, ley fundamental de toda la economía política, es igualmente el fundamento de la ética, como crítica de la moral, ya que ningún valor puede tener una fuente que no sea el trabajo vivo, el plusvalor debe tener igual fuente pero no es retribuido”<sup>310</sup>.

Con todo ello *El Capital*, para esta lectura, es una ética crítica, “sencillamente”, por que desfetichiza la moral capitalista como la relación asimétrica o desigual y combinada por excelencia en la historia, consistente en el régimen de **SUJETO**/otros. Marx, en cambio, opta por una construcción Ética Comunitaria en la relación simétrica Sujetos-Sujetos, no desplazando y afectando sus espacios por el horizonte de la ganancia.

#### *n) El concepto de Trabajo Vivo (Lebendige Arbeit)*

##### *El trabajo vivo vive de su trabajo, el capital vive del trabajo vivo*

Para Marx el *trabajo vivo*, fuerza de trabajo o, como afirmaremos más adelante, *potentia*<sup>311</sup> (potencia) ético política es la piedra basal de una realidad político-económica primera (*Ab-grund*) y es el origen de la crítica a la “realidad” del capital. La *potentia* como *potentia* cultural posibilita actualizar la *praxis* como *praxis* de liberación. Es para nosotros, un movimiento en donde lo espiritual y ético se conjugan para desarrollar una inercia positiva que reproduce la vida. Cuando esta inercia es obstaculizada y reprimida por la costumbre del mercado y el yugo de su desarrollo desigual y combinado, la vida no aumenta de calidad si no que queda presa de la cantidad objetual o en un patio o galería de objetos, que tan solo crece o decrece y que se convierte en medida “real” de la vida. Por lo tanto el *trabajo vivo* como

---

<sup>307</sup> *Ibid* p. 438.

<sup>308</sup> *Ibid* p. 438.

<sup>309</sup> Cf. *ibid* p. 444.

<sup>310</sup> *Ibid* p. 447.

<sup>311</sup> Este concepto lo trabajaremos en *Política de la Liberación*. Marx también se ha referido a esta dimensión del trabajo vivo con los términos trabajo humano, fuerza de trabajo humano, fuerzas individuales, fuerza de trabajo de la sociedad toda, fuerza social promedio, trabajo necesario, trabajo socialmente necesario, fuerza productiva de trabajo, trabajo como sustancia del valor, trabajo productivo de valores de uso, fuerza humana, trabajo del hombre, fuerza simple, trabajo simple medio, trabajo complejo (*skilled labour*, trabajo calificado) que no es más que una **potencia** del trabajo simple multiplicado de modo que determina la cantidad de trabajo complejo por una cantidad mayor de trabajo simple, de allí sale la noción de potencia del trabajo simple y trabajo simple multiplicado, también le llama fuerza productiva que se corresponde con el trabajo útil y productivo; fuerza de trabajo del hombre en estado fluido, fuerza humana en forma particular y concreta, trabajo necesario, trabajo concreto en oposición al trabajo abstracto, trabajo humano indistinto, trabajo privado como trabajo en forma social inmediata, el conjunto de los trabajos privados se convierten en trabajo social; trabajo general, fuerza de trabajo personal, fuerza de trabajo individual, carácter social de los trabajos... (Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Primero, “El proceso de Producción de Capital”, I. Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, pp. 43 a 102 y pp. 203 a 214), y en otra edición Marx, C.: *El Capital*. Tomo I. Cap. 1. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, pp. 55 a 96); capacidad de trabajo, trabajador libre, trabajo social (*Ibid* p. 174 a 183).

exterioridad es el que nos dirige a la alteridad real y biológica con contenido ético espiritual del trabajador –es el sentido de una **bioética** situada y no normativa–, aunque esté subsumido como acontece actualmente en el capital en calidad de trabajo asalariado en una economía negativa antropológica e histórica.

Esta economía no es de índole natural, ni una **vida eco-ética** ya que no tiene como fin relacionarse comunitariamente con la naturaleza desde principios espirituales y éticos, sino tiene el objetivo de subsumir al otro desde un principio autónomo que fundamenta una autonomía absoluta desde, por ejemplo, el *ego cogito* sin más, que Marx ha sabido desfetichizar, des-objetivar desde la exterioridad del *trabajo vivo*.

Marx des-naturaliza el modo de producción burgués, lo historiza, lo baja del pedestal y de la actitud de soberbia, no con más soberbia, sino, desde el que trabaja, desde la realidad previa (*Ab-grund*) a la conformación del capital. Marx se responsabiliza y libera la base de la comunidad, con el otro que trabaja, y del cual decimos que, en más de una oportunidad coloquial, es el que “pone o agacha el lomo”. Por eso, en relación a esto, la tasa de ganancia es relativa y no absoluta, siendo, en realidad, la comunidad, la persona y el trabajo vivo lo “absoluto” no relativo a otro término. Por lo menos ético-político y económicamente hablando.

Es por esto que:

(...) el materialismo de Marx es un materialismo histórico o productivo; es decir, es la materialidad de la corporalidad del trabajador (su cuerpo, sus necesidades básicas, su sensibilidad –no ya en una teoría del conocimiento, la sensibilidad intuitiva de Kant o Feuerbach, sino la sensibilidad de la necesidad, del hambre) desde donde todo lo económico surge, y desde donde toda ciencia económica debe ser pensada. Desde esa corporalidad real y sensible del trabajo vivo todo debe ser éticamente juzgado”<sup>312</sup>.

Además, y estamos en condiciones de afirmarlo, el materialismo alter-dialéctico, anadialéctico de Marx, es un materialismo reproductor de la comunidad en cuanto tal, en cuanto comunidad, al fundamentar y desarrollar relaciones de equivalencia, des-mediatisando y deconstruyendo la asimetría que la mercancía en su circulación de doble metamorfosis contrapuesta, que a la vez se complementan entre sí<sup>313</sup>, se impone como mediación de las relaciones sociales.

Bajo esta mediación, según los análisis expuestos, las relaciones entre personas, se degradan humanamente de manera vertiginosa hasta el infinito (el infinito malo de Hegel) y se trocan en meramente sociales-lucrativas, de explotación que se tornan más o menos evidentes según los momentos de *lo mismo (tò autó)* que el capital.

Desde la afirmación de la positividad del trabajo vivo como afirmación de la alteridad libre no sub-sumida por el capital es que se puede llevar a cabo la negación de la negación, tema tan debatido por la filosofía de la liberación, a la misma vez que se establece un punto de partida positivo que posibilita liberar de la alienación al trabajo vivo determinado por el capital. Dussel proporciona una lista<sup>314</sup> que expresa el múltiple contenido del *trabajo vivo*, producto de tratar el concepto en los *Grundrisse (1857)*, *Urtex (1858)*, Manuscritos del 61-63, Manuscritos del 63-65, en *El Capital* t.1

---

<sup>312</sup> Dussel, E.: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Editorial Siglo XXI en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, 1º edición, México, 1988, p. 310.

<sup>313</sup> Véase por ejemplo Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Primero, “2. Medio de Circulación”, “a) La metamorfosis de las mercancías”, “b) El curso del dinero”, “c) La moneda. El signo de valor”, “3. El dinero”, “a) Atesoramiento”, I. Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, pp. 127 a 164. En otra edición, Marx, C.: *El Capital*. Tomo I. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, p. 115 a 140.

<sup>314</sup> Dussel, E.: *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1994, p. 214-215.

### **n.1) Trabajo vivo**

1) Como vida subjetiva; 2) como la persona misma o el hombre mismo; 3) como la subjetividad o el sujeto que trabaja; 4) como la corporalidad (sensibilidad) del trabajador; 5) como presente en el tiempo; 6) como sustancia; 7) como capacidad de trabajo; 8) como actividad (*in actu*) o fuerza de trabajo; 9) como trabajo subsumido en un sistema no-capitalista; 10) como pobre, procedente de la disolución de un sistema anterior (*pauper ante festum*); 11) como trabajo subsumido alienado en el capital (trabajo asalariado, trabajo productivo etc.); 12) como fuente creadora de valor; 13) como “sin” valor; 14) como desocupado (*pauper post-festum*); 15) como exterioridad (exceptuando 9 y 11); 16) como lugar desde donde se ejerce la crítica; 17) como trabajo vivo: forma real no fetichizada de la persona ‘como persona’; como cosa en la posición fetichizada.

### **n.2) Trabajo objetivado**

1) Como vida exteriorizada; 2) como cosa autonomizada; 3) como la objetividad o el objeto trabajado; 4) como la cosa sensible; 5) como pasado en el tiempo; 6) como efecto; 7) como dinero, salario etc.; 8) como producto, mercancía, medio de producción etc.; 9) como producto etc.; 10) no introduce exposición paralela al punto 10 de *trabajo vivo*; 11) como trabajo objetivado, valor producto, dinero etc.: como capital; 12) como valor; 13) como lo “con” valor; 14) *ídem* a 10; 15) como totalidad (capital: incluyendo 9 y 11), como fetichizado, cuando el valor se refiere a sí mismo y no al ‘trabajo vivo’ como persona, inversión fetichizada: la cosa es considerada “como persona”.

El núcleo esencial y significativo que ha guiado a Dussel en este análisis es el siguiente, y cita a Marx: “La fuerza de trabajo de un hombre existe, pura y simplemente en su carnalidad viviente (*lebendigen Leiblichkeit*) (Salario, precio y ganancia; *MEW*, XVI, p. 131)”<sup>315</sup>. Es por eso que el autor considera que “el trabajo vivo es actualidad creadora (de la nada del capital) del valor actual; corporalidad viva, subjetividad como actividad, otra que el capital, exterioridad”<sup>316</sup> y posibilidad *a posteriori* de toda fuerza de trabajo. El destinatario de toda esta conciencia crítico práctico como actualidad viva es sobre todo el trabajador, que es el que está urgido por un proceso de liberación, por lo tanto, el saber de su conciencia consiste en saber determinar que: “todo el capital no es sino puro trabajo vivo. Pero no sólo como valor, que podría hipotéticamente compartir su apropiación comunitariamente, sino como plusvalor alienado, robado (‘trabajo no retribuido’ 1860, 33; III, 381), injustamente desapropiado al trabajo vivo, al trabajador”<sup>317</sup>.

Este es un saber que abarca no solo la apariencia ‘normal’, fenoménica, fetichizada, sino sobre todo la esencia del capital y de su realización histórica, lo que implica tomar a la historia, en el sentido que le daba Marx, como ciencia, como disciplina que otorga claves dialécticas-analécticas que se hallan detrás de los mecanismo sociales aparentemente naturales, con el fin de entender los múltiples procesos históricos y resolver esta antinomia de la naturaleza-social no comunitaria a la que se somete a los *Otros/as* inmolándolos al fetiche del capital o el *Moloch* del cual habla Marx y que exige sacrificios.

Entonces, dice Dussel:

---

<sup>315</sup>En *op. cit.* p. 216.

<sup>316</sup> Dussel, E.: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. Editorial Siglo XXI, 1º Edición, México, 1990, p. 372.

<sup>317</sup> *Op. cit.* p. 310.

Mientras el saber (*Wissen*) no es ejercido como actualización crítica de la conciencia del trabajo vivo, clase dominada, pueblo histórico, es una ciencia *elitista*, ella misma fetichizada, infecunda, innecesaria: saber para nada puro, saber formal, cuando el saber se hace conciencia, conciencia de clase, conciencia de pueblo, solo en ese caso es saber real: se hace ciencia como historia<sup>318</sup>.

Es de este modo que el saber, apunta a un saber particular en cuanto situación de un sujeto determinado, como también se dirige a un saber global mundial, en cuanto bloques culturales dominados. El supuesto atraso de las periferias mundiales, como es el caso de América del Sur y el Caribe, primera periferia constituida desde 1492, solo se debe a la explotación y dominación de la que vienen siendo presas sistemáticamente hasta el presente. Este robo es el origen de las riquezas acumuladas en el centro dominador-explotador del hoy llamado sistema-mundo. Luego de tanto proceso de **encubrimiento** es necesario traer estas sencillas expresiones de fondo nuevamente a colación y con aires de renovación para posibles acuerdos básicos.

Concluimos con una expresión sintética de Dussel que condensa todo su proyecto de trabajo luego de su giro marxista<sup>319</sup>:

La filosofía de la liberación latinoamericana tiene mucho que aprender de Marx. La ciencia de Marx fué 'Filosofía de la Liberación' del trabajo vivo alienado en el capital como trabajo asalariado en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX. Hoy nuestra 'Filosofía de la Liberación' debe ser también la ciencia del trabajo vivo alienado de las clases, de los pueblos periféricos, subdesarrollados, del llamado tercer [y cuarto] mundo, que luchan en los procesos nacionales y populares de liberación contra el capitalismo central y periférico, a fines del S. XX. La 'nueva sociedad' utópica, más allá del capitalismo, es todavía el tema más pertinente en América Latina guardando un grado de exterioridad ética -como tierra futura de las masas de pobres en pueblos miserables- que permite la ciencia como crítica<sup>320</sup>.

### ***ñ) Filosofía de la religión antifetichista en Marx*** ***Antifetichismo al servicio de la liberación***

El estudio de la religión en Marx es un tema poco estudiado, aunque concretamente sea todo un capítulo de su pensamiento. A los fines de este trabajo, indagaré porqué es relevante traer a colación esta temática y como la misma influye a la crítica filosófica, económica, ética, política, mas que detenerme a desarrollar la visión religiosa con sus terminologías por sí misma. Marx ha realizado un importante número de lecturas religiosas y teológicas y las ha sumado a su interpretación de la realidad hasta la etapa del último Marx.

Desde la Filosofía de la Liberación Latinoamericana que E. Dussel propone, toda esta temática reviste una importancia crucial y recobra un interés particular. Si se trata de pensar los niveles de realidad, en situacionalidad latinoamericana-periférica, podemos observar cómo, desde las opciones de conceptos que brinda Marx, se profundiza el discurso que hemos ido avanzando desde el inicio de este trabajo, como el contenido expuesto en el título de "La arqueológica latinoamericana. Filosofía de la religión antifetichista al servicio de la liberación" expuesto en la primera parte.

La interpretación negativa que tiene Marx de la religión llega hasta la consideración de que la economía, el derecho, la sociedad producen el reverso metafórico de la alegoría

---

<sup>318</sup> *Ibid* p. 310.

<sup>319</sup> Véase Bauer 2008.

<sup>320</sup> Cf. *op. cit.* p. 310. El corchete es un agregado por considerarlo conveniente.

narcotizante que a él le significaba la religión. La introducción que Marx escribe a la filosofía del derecho de Hegel contiene al comienzo la siguiente expresión; “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica (...) La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *‘point d’honneur’* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne completamiento, su consuelo y justificación universal”<sup>321</sup>. Y más adelante nos dice que “la crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”<sup>322</sup>.

La interpretación del horizonte negativo de la crítica de la religión de Marx, en E. Dussel, llega a positivizarse hasta el nivel de hacer participar a la interpretación religiosa, de la crítica revolucionaria de la filosofía de la liberación que él propone. Esto para el pensamiento latinoamericano, tiene una particularidad única que es la que le da el nacimiento a la Teología de la Liberación como crítica activa, y no contemplativa, del proceso alterativo que interpela, desde los Otros, al capital o al sistema de *lo mismo* produciendo una generación de teólogos participantes de la revolución nicaragüense, una flor viva, particular de esta tierra<sup>323</sup> de libertades.

Aunque en algún momento se haya acusado de teologista a la filosofía de Dussel, su pretensión es hacer partícipes activos del proceso de liberación a la teología, ya que el componente cristiano es una de las características antropológicas culturales de la cultura latinoamericana. En el cristianismo se encuentra un otro oprimido que se ubica en la franja del pueblo; no nos referimos, explícitamente, al burgués cristiano que se ubica del lado de la Iglesia en la parte de institución funcional que posee, sino a los indígenas, afrodescendientes y criollos que están mestizados con el cristianismo y que luchan por su liberación.

Al carecer de una interpretación adecuada de la realidad latinoamericana, a manos de residuos eurocéntricos heredados, el marxismo ortodoxo, y otras corrientes liberacionistas no habían logrado integrar este elemento, dejándolo a la deriva y excluyéndolo del proceso de liberación si no modificaban su conciencia, con el error antropológico que esto implicaba al exigirles que abandonen sus creencias ancestrales. Después de 520 años de historia latinoamericana recién hace apenas 50 años aproximadamente que surge la Teología de la Liberación conscientemente decidida para llenar este vacío. El autor ha visto este problema no como un problema de atraso, ni subdesarrollo, sino como uno de los tantos efectos paralizantes que *produce* la violenta opresión del centro sobre la periferia. Este tema lo he abordado ampliamente en la parte de historia y teología en E. Dussel.

### *o) Las metáforas teológicas de Marx*

Con el libro, *Las metáforas teológicas de Marx*, profundizamos lo planteado en el párrafo anterior. En él se expone la lógica sacrificial del capital, ya que el capital desde el nivel **metafórico** posee una **estructura** del sacrificio, en donde inmola en primer lugar a los seres humanos (a los otros) y en segundo lugar, a través de aquellos, a la naturaleza.

En el párrafo 4.1. afirma, Dussel, que “la teología metafórica de Marx es negativa, fragmentaria, implícita, pero explícitamente antifetichista. Tratará de lo no Dios: el capital como Anti-cristo”<sup>324</sup>. Esta preocupación por Marx adviene de un momento histórico particular caracterizado por la crisis del socialismo real y la posterior caída del muro de Berlín en 1989. Dussel consideraba que era preciso encontrar nuevas posibilidades desde las elaboraciones de

---

<sup>321</sup> Karl Marx: *Para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. París 1844, en Hegel, G. F.: *Filosofía del derecho*. Publicada bajo la dirección de Benedetto Croce. Editorial Claridad, Buenos Aires 1937, pp. v-vi.

<sup>322</sup> *Ibid* pp. vi-vii.

<sup>323</sup> Parafraseando a E. Cardenal en su exposición en el encuentro de Poetas en Cosquín 2011, Córdoba-Argentina.

<sup>324</sup> Dussel, E.: *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino, España, 1993. p. 144.

Marx. Este es un tema prácticamente no investigado sobre el filósofo alemán y que aquí indico de manera integrada, amplia, abierta.

A raíz de ello es que Dussel expresa lo siguiente: “Pretendemos que esta estructura simbólica, metafórica, es totalmente simultánea, paralela, coherente, a la estructura lógica, filosófica-económica, científica, que Marx expone en *El Capital*”<sup>325</sup>. Hoy es necesaria una profunda y nueva lectura, un diálogo productivo, activo, en movimiento, que genere propuestas de ubicación precisa de los aportes nodales, y que a su vez permita abrir el panorama crítico a la concreta dinámica histórica. Un diálogo situado sobre el horizonte de la alteridad, como paradigma real-histórico no eurocéntrico para construir, sobre el mismo, una base institucional futura, factible, simétrica y comunitaria.

Hoy el plexo de conocimiento crítico, y crítico a la crítica es mucho más amplio y debe ser integrado desde cada situacionalidad para que desde cada lugar y cultura emerjan los aportes necesarios que confluyan en una deseada universalidad equivalente. Dicha universalidad en su base material (la económica) y en el conocimiento ético funda una comunidad equivalente universal. La misma se conforma en la simetría de las dis-tintas partes y no en la construcción de la subjetividad para que se autoproduzca y autoimponga como totalidad sobre el resto de las piezas y las subsuma. Es lo que llamo euritmia<sup>326</sup>. Para ello es preciso retomar los inclusivismos, que en sus raigambres ancestrales, como señalé previamente, es necesario actualizarlos, desde nuevas propuestas, a escala planetaria, y no involucionar hacia la exclusión y el particularismo o subjetivismo abstracto y exacerbado, que lleva a la negación del otro, al crimen para con el otro etc.

Afirma el filósofo argentino que Marx no sólo no a muerto, como sostiene el teólogo Josef Tischner, sino que generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y aún teológico. Marx empleó las metáforas teológicas para antifetichizar al capital. Esto se puede apreciar en la siguiente expresión: “La total cosificación, inversión y el absurdo (es) el capital como capital (...) que rinde interés compuesto y aparece como un Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio (*Opfer*) en sus altares”<sup>327</sup>. Marx utiliza las metáforas teológicas para nutrir la crítica filosófica.

Hablando del dinero en los *Grundrisse* escribe lo siguiente: “(El dinero) de su figura de siervo (*Knechtsgestalt*), en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios del mundo de las mercancías”<sup>328</sup>. Marx, según escribe Dussel, se está refiriendo al texto de Pablo el (Flp. 2, 6-7) que versa sobre lo siguiente: “Él, a pesar de su figura divina (*Gestalt Gottes*)<sup>329</sup>, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se alienó a sí mismo y tomó la figura de siervo (*Knechtsgestalt*)”<sup>330</sup>.

---

<sup>325</sup> *Ibid* p. 213.

<sup>326</sup> Justa proporción entre las partes de un todo. Regularidad de pulsación, acompasamiento para la cooperación, la coordinación.

<sup>327</sup> Marx, K.: *Manuscritos del 61-63*, cuaderno XV, folio 893 (Teorías del plusvalor, FCE., México, t. III, 1980, p. 406; MEGA, 11, 3, p. 1460), en Dussel, E.: *ibid* p. 21. Se refiere el autor con respecto a la expresión ‘mundo entero’ que hoy es más actual que en aquel entonces en el Siglo XIX ya que el capitalismo aún no había factibilizado la ilusión de su totalidad como totalidad histórica global, lo que sí acontece hoy en día, imponiéndose como horizonte mismo del mundo como totalidad. La ilusión y el encantamiento que hoy genera el capitalismo es extremo, y este es el camino que propone transitar por mucho tiempo, el camino de lo extremo, de lo que bloquea, de lo que anestesia y no permite ver y reaccionar ni ante lo mínimo injusto, situando en cambio, la máxima injusticia lejos de las propias fronteras sólo con la función de máscara y consuelo que riegue de resignación a la conciencia.

<sup>328</sup> Marx, K.: *Grundrisse*. Edición castellana p. 156; edición alemana p. 133, en Dussel, E.: *Ibid* pp. 18-19.

<sup>329</sup> El término griego *morfé* (forma) es traducido por Lutero con el término alemán *Gestalt*. En el *Nuevo Testamento*, Editorial Paul Pattloch, *Aschaffenburg*, 1963, pp. 260-261, se siguen usando las mismas palabras alemanas. Por su lado, afirma Dussel en nota 32 en *ibid* p. 19, está usando las mismas palabras, y se está refiriendo explícitamente al texto paulino.

<sup>330</sup> Nuevo Testamento p. 261, citado en nota 9, en Dussel, E.: *ibid* p. 19.

Marx emplea el Nuevo Testamento, escribe Dussel, de manera versada y sutil, tomando al dinero como la inversión de Cristo, tomándolo más precisamente como el anticristo. Cristo siendo de *figura divina* se alienó<sup>331</sup> así mismo asumiendo la *figura de siervo*. Por el otro lado el *dinero*, dependiendo de un movimiento contradictorio, siendo *figura de siervo* se transforma en dios, a través de sus **instituciones**, y así es el fetiche en el sentido portugués del término como *fetiço*<sup>332</sup>, que es lo hecho, el *factum* en su sentido eterno y absoluto, con su “esperanza” de que sea el único movimiento que al fin se imponga.

Cristo por el contrario, se humilló y fue humillado, bajó al sufrimiento. El dinero en cambio, sube y se diviniza, parcela el movimiento horizontal, y se erige con un determinado sujeto, que lleva a cabo su identificación con la realidad, en el altar, cambiando el concepto de herejía y salvación, constituyendo, con todo ello, al dinero como fundamento simbólico de lo material como intercambiable en un ámbito, de cálculo establecido autónomamente por un *ego cogito* que es *lo mismo* que el capital.

La máxima expresión de divinidad, pero esta vez identificado con el poder, será de aquel sujeto que disponga, en este ámbito de cálculo, de la acumulación del dinero identificado con la realidad del mundo como mercancía. Siempre se trata de una inversión de los términos.

Esta manera metafórica teológica de Marx exige una lectura *oblicua*<sup>333</sup> consistente en una doble competencia filosófica-económica y teológica-histórica. Las interpretaciones sobre Marx abundan por un lado en polarizaciones economicistas, o por otro lado en historicistas-políticas. También son frecuentes las críticas al Marx antirreligioso y comunista en sentido despectivo que dista abismalmente de una observación racional y madura. Esto se debe, sostiene Dussel<sup>334</sup>, a que los marxistas, podemos interpretar parafraseándolo, carecieron de formación para realizar una lectura más amplia y creativa; y por el otro lado los antimarxistas fueron invadidos por el prejuicio *a priori* como desconocimiento, lo que acarrea la consecuencia lógica de las tergiversaciones, omisiones y encubrimiento ideologista.

Es por estas razones, que esta obra dedicada a Marx, manifiesta una particularidad en su exploración casi sin precedente. Las formulaciones de Marx son mucho más ricas y profundas que lo conocido de forma ortodoxa y dogmática, y como tal deben ser vertidas sobre otro horizonte situado para un empleo más adecuado y con mejor provecho.

La tarea de reconstrucción es enorme, según lo afirma Dussel, pero esto al menos no ha impedido comenzar a dar los primeros pasos. Leamos las siguientes palabras:

La pertinencia de Marx crecerá en el futuro, ya que se manifiesta como el gran crítico del capital, aún más si este pretende ser el Poder triunfante a fines del s. XX. Su carácter fetichista sin contrapartida lo manifiesta más monstruoso y causa directa de la miseria de gran parte de la Humanidad, en el ‘Sur’ (el llamado Tercer Mundo), en especial desde la destructora guerra del Golfo Pérsico, desde el 15 de enero de 1991, por el control del petróleo<sup>335</sup>.

---

<sup>331</sup> El concepto de alienación, fundamental para Marx en su etapa crítica-deconstructiva, tiene históricamente un origen cristológico. Veamos, pues, que sostiene Dussel en la nota 33 de *ibid* p. 19; el término *ekenose* es traducido por Lutero con el término alemán *entaüßsen sich* como ‘se alienó a sí mismo’. Desde aquí los maestros de teología de *Tuebingen* enseñaban a Hegel la doctrina de la ‘alienación’. Marx se inspirará aquí para definir su propio concepto de alienación.

<sup>332</sup> Véase parágrafo 3.4 en Dussel E.: *Religión*. Editorial Edicol, 1º edición, México, 1977, p. 51.

<sup>333</sup> Dussel, E.: *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino, 1993, p. 20.

<sup>334</sup> Véase *Ibid* p. 20.

<sup>335</sup> *Ibid* p. 5.

### p) La lógica sacrificial del capital

La estructura del capital, como lo hemos señalado más arriba, es una arquitectónica sacrificial en lo cultural y litúrgico. Marx habla en un lenguaje metafórico preciso, de un proceso en el que se ofrenda litúrgica y sacrificialmente al trabajador, eucarísticamente como señala la *Biblia*, en su carne y en su sangre a *Moloch*, es decir, al ídolo, al fetiche (hecho, *factum* eterno y absoluto), y por ello a la Bestia ya como “el demonio corporal y visible”<sup>336</sup>.

El proceso de trabajo es un proceso del sacrificio, es un ritual fríamente metrificado parafraseando a W. Benjamín. El trabajador es el cordero del sacrificio (*Ecce homo*) al que se le puede curtir su cuero o matarlo como sacrificio a través de ídolo (político) de turno del capital como deidad. La fábrica con sus abstractos y fríos procesos de trabajo será el infierno donde el obrero será torturado, en un *derroche* no sólo de *trabajo vivo*, sino de carne y sangre, y además con el plus paralelo de derroche de cerebro y nervios. Para Marx el movimiento esencial del capital es un proceso sacrificial. “Este sacrificio de vidas humanas (*Menschenopfer*) se debe, en su mayor parte, a la sórdida avaricia (...) Una dilapidadora de seres humanos...”<sup>337</sup>.

Todo ello es una consecuencia lógica dentro de la lógica del capital. El monstruo, la bestia se reanima con la vida humana, pero igualmente no quiere decir que esté vivo por sí mismo sino por otro al que le sacrifica su fluido-júbilo. “El capital es trabajo muerto que solo se reanima a la manera del vampiro (otra metáfora), al chupar (la sangre se puede chupar) trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa”<sup>338</sup>. En consecuencia Dussel escribe lo siguiente; “es evidente que el capitalista, que funge como sacerdote del sacrificio y mayordomo *responsable* de las torturas, debe igualmente ser moralmente un asceta de esta religión satánica...”<sup>339</sup>.

Nuevamente Marx afirma lo siguiente, “Al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad *muerta* de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza así mismo, en un *monstruo* animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”<sup>340</sup>.

La ley de acumulación es el movimiento dialéctico intrínseco de la lógica de acumulación del capital. La acumulación, propiamente es el momento en el que el sacrificio se consume, es el momento en que el trabajo vivo pasó a ser vida objetivada expropiada-apropiada y violada por la “normalidad” del capital que se identifica con ella, como si fuera un proceso *autopoiético*, en el que en realidad no es tal y en el que se producirá una falacia economicista, a raíz de auto-otorgarse la *potestad* de valorar el valor fuente primera de todo valor que es el trabajo vivo del cual depende y ante el que se inclina con una firmeza de harapos.

El **trabajo asalariado** al ser colocado-puesto (*positum*) como fundamento por el burgués en el orden ontológico político del capital, aunque en “nombre” de la comunidad, solo refunda una relación social desigual y combinada, ya que el trabajo asalariado puesto como fundamento que funda o determina, no es en realidad un principio comunitario-económico equivalente en el sentido que señala A. Peters, sino meramente mercantil, de extracción de riqueza, de plusvalor.

El capital ha objetivado al **trabajo vivo**, lo ha cosificado, le ha cambiado la forma, y lo plusacumula para la transformación final en mercancía intercambiable por otras mercancías y dinero como símbolo sintético de las mercancías y la vida domesticada y metrificada, para que

---

<sup>336</sup> *Ibid* p. 213.

<sup>337</sup> Marx, K.: *El Capital*. III, cap. 5 (III/6, p. 107; MEW 25, pp. 28-29) en Dussel, E.: *ibid* pp. 216-217.

<sup>338</sup> *El Capital*, cap. 8 (I/1, pp. 279-280; MEGA, II, 6, p. 239) en Dussel E.: *ibid* p. 214.

<sup>339</sup> Dussel, E.: *ibid* p. 215.

<sup>340</sup> *El Capital*, I, cap. 4 (1873) (I/1, p. 236; MEGA, II, 6, p. 208) en Dussel, E.: *ibid* p. 214.

en esta remineralización-reeconomización la circulación de mercancía-dinero, paradójicamente, transforme al trabajo vivo en el símbolo muerto de la vida impropia del capital. Así se completa la ontología de la perfección del capital, el mismo que vive como si no produjera la muerte y como si el mismo no fuera a morir.

Para Marx el capital es el fetiche que acumula sangre humana como valor petrificado y remineralizado artificialmente, por lo tanto en el capital va a circular la sangre humana remineralizada-cosificada en la mercancía que por ello vive como valor que se fundamenta en el trabajo vivo que por ello muere como fuente de valor, tendiendo hacia la alimentación permanente del plusvalor, hacia el hipervalor.

Dice Marx: “esta ley de acumulación produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación del capital”<sup>341</sup>. *Moloch* es el fetiche al que se le ofrece la sangre del otro que pretéritamente ha sido empobrecido, a través del proceso de remineralización-reeconomización intencional, para ser forzado y obligado a vertir su trabajo vivo a la bestia donándole sentido y contenido. El otro pierde su sentido y pasa a ser un pobre, una víctima, un excluido de la mesa grande, del salón principal de su propia cultura que construye *día a día*. La miseria es el producto lógico del proceso aludido, y es *casi* una mercancía más de circulación corriente. Por consecuencia, Dussel afirma que “si objetivamente existe ese ‘dios hecho por la mano de los hombres’ al que se sacrifica el trabajo vivo, el fetiche exige como culto el holocausto...”<sup>342</sup>.

Podemos agregar que, con razón crítica, Ander-Egg cita el Manifiesto de 52 premios Nobel contra el hambre y el sub desarrollo

(...) un Holocausto sin antecedentes, cuyo horror abarca en un único año todo el espanto de las matanzas que nuestras generaciones han conocido en la primera mitad de este siglo, está actualmente en proceso de realización y desborda cada día más, a cada instante que pasa, el perímetro de la barbarie y de la muerte no solamente en el mundo, sino también en nuestras conciencias (Ander-Egg, 1982: 7).

Marx ha hablado del sentido ritual y festivo en sus tres aspectos, *ante festum, in festum* y *post festum*, es decir, antes de la fiesta, en la fiesta y después de ella. En primer lugar es antes de la fiesta orgiástica del capital cuando engulle al “sujeto” cual si fuera un cordero degollado. De esta manera “...el pobre es inmolado en el altar de la producción del plusvalor en el *sistema* del trabajo asalariado...”<sup>343</sup>. En la fiesta es el proceso de masticación donde el obrero es triturado. *A posteriori* de la fiesta de la Bestia, de *Moloch*, es cuando lo expulsa, lo excreta después de haberlo devorado. Entonces es cuando el pobre sigue remineralizándose en declinación existencial y material, en un infinito sin fondo, hacia el abismo de la nada que de esta forma “retorna a la *miseria* del *desempleo* en la marginalidad y como ejército laboral de reserva”<sup>344</sup>.

Con estos tres párrafos anteriores, como con el punto 2.e) de la primera parte, completo el abordaje crítico a la categoría de totalidad totalizada del eurocentrismo. Analicé a dicha totalidad en su nivel histórico, erótico, pedagógico, político, económico, tecnológico, ecológico, ético, y terminamos con, lo que podemos decir, su pretensión mística. Esta deconstrucción nos posibilita avanzar en nuestra idea de institucionalidad humanista, inclusiva, con pensamientos que no divinicen a las mismas, no las totalicen, eternicen etc. ya que estos dogmas, preceptos y actitudes, detienen los procesos necesarios de renovación y apertura.

---

<sup>341</sup> *El Capital*. I, cap. 23; 1/3, p. 805; MEGA, II, 6, p. 588) en Dussel, E.: *ibid* p. 217.

<sup>342</sup> Cf. Dussel, E.: *ibid* p. 223.

<sup>343</sup> *Ibid* p. 223.

<sup>344</sup> *Ibid* p. 223.

## **TERCERA PARTE**

### ***Historia de la Liberación Ética***

#### ***Pasos metodológicos previos a la arquitectónica***

Hemos transitado hasta aquí un extenso terreno, muchas veces escarpado, árido, abismal, pero muchas otras esperanzador, diverso, constructivo. Estamos en condiciones de abrirnos camino hacia la arquitectónica ética, empezando a concebir el edificio, para este caso, no de piedras, sino de ideas que promuevan la posterior aplicación política, en su noble oficio, de mejores opciones factibles, al interior de un mundo que nos propone más crisis ecológica, cultural, espiritual etc.

Es importante destacar que el programa de diálogo con Apel, dispone a nuestro filósofo a la construcción de una arquitectónica compleja. El marco del diálogo con el filósofo de Dusseldorf, comenzó por el año 1985, cuando se logró programar un encuentro de ética, entre Alemania y América Latina en Buenos Aires. Pero recién se concretaría un intercambio entre los dos, en 1989, a partir, del Seminario Internacional organizado en Friburgo, en donde uno de sus principales mentores fue R. F. Betancourt. A su vez, se da comienzo de esta manera al Programa de diálogo filosófico Norte-Sur, en donde la ética de Dussel, en construcción, y la ética de Apel, ya formulada como tal, serían el eje principal de esta primera etapa.

Luego, este diálogo, principalmente **intercultural**, continuó en 1991 en Ciudad de México), en 1992 en Maguncia-Alemania, en 1993 en Moscú en el XIX Congreso Mundial de Filosofía), en 1993 en Sao Leopoldo-Brasil, y en 1995 en *Eichstätt* Alemania. Estos son los encuentros que se recogen en una primera publicación conjunta<sup>345</sup>. Lo cierto es que luego de esta fecha los debates continuaron en 1996 por *Aachen*-Alemania, en 1997 en Ciudad de México, en 1998 en El Salvador, en 2002 en Ciudad de México y en 2004 en Sevilla.

#### ***Inmersión ética***

La ética es constitutiva de la política como cada órgano *ad intra* de la piel (órgano mayor) los es de la figura de un ser vivo. Figura y contenido constituyen la forma viva. La ética no solo guarda relación de fundamentación con lo político, en sentido teórico, sino también una relación intrínseca con el movimiento político estratégico, en sentido práctico. Cada órgano es posibilidad de movimiento en un ser vivo, con aciertos y errores. La ética, como las demás disciplinas, no puede evitar errores en la acción humana finita, pero sí es posible corregirlos desde una ética humana, comunitaria, superando reducciones, por ejemplo, de tipo weberiana. La ética tiene presencia, incluso, en un nivel estratégico, el más contingente de la política. Frente a la visión weberiana de lo *material* reducido a los valores de un grupo, lo estratégico pierde la base *material* como criterio inter-subjetivo de mayor universalidad y consistencia.

Hemos intentado mostrar en nuestra *Ética de la Liberación*, que los valores se fundan siempre en la necesidad de la permanencia (producción, reproducción) y aumento (desarrollo), **-proyección-** de la vida humana. Hemos igualmente indicado allí como reductiva toda filosofía práctica fundada en última instancia en los valores<sup>346</sup>.

<sup>345</sup> Véase Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.

<sup>346</sup> Cf. Dussel, E.: *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 111. La Ética que cita Dussel es la de 1998, véase nota 73 de p. 165. La negrita es un agregado por considerarlo complementario.

Más adelante sostiene:

En nuestra (...) *Ética de la Liberación*, hemos insistido repetidamente que la vida humana es unitaria, corporal, cerebral, y, por ello, el momento biológico *siempre* es subsumido desde el momento de la mente, espiritual, cultural, de las actividades superiores del cerebro. Ninguna célula es meramente animal; todas son humanas. Ningún comer es animal; todo comer es un acto subsumido en una cultura<sup>347</sup>.

Parafraseando a Quevedo y E. Cardenal, podemos decir que somos células, pero células humanizadas. Es necesario realizar el ejercicio de intentar visualizar, desde un inicio, el rizoma (Deleuze, 2004) de la política en la base ética como raíces que dotan de contenido para una política humanizante. Es preciso notar cada célula ética en la política, como advertir, el despliegue político de la ética. Esta consecución, activa y habilita institucionalmente el horizonte ético, este es, el de producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida en comunidad, ecológica, inclusiva, desde donde se comenzará a erigir la primera base multifundamental del institucionalismo analéctico o *anápolis*.

### ***Breve comentario sobre la ética de la liberación***

Su apertura: se trata de una introducción histórica, no heleno ni eurocéntrica, en la que se reinterpretan los sistemas éticos en la historia mundial, hasta situar la problemática de la Modernidad dentro del sistema mundo como proceso de globalización que paralelamente excluye a la mayoría de la humanidad. En la ética es muy reducido este panorama histórico, optando por detenernos en este tema en la parte política donde es abordado con mayor profundidad.

Hipótesis: se trata de liberar a la filosofía del carro del poder dominador. Esto se aplica para interpretar el proceso histórico que dará como resultado otra visión de poder que trasciende a la modernidad y que será trabajada con mayor detenimiento en *Política de la liberación*.

Primera parte: Se crítica a las morales formales como las de Kant, Rawls, Apel, Habermas, desde un complejo de principios entre los que se destaca el principio material o de contenido con pretensión de universalidad, el que conjuntamente con los demás principios nos impele al deber de producir, reproducir y desarrollar, proyectar la vida humana en comunidad.

Segunda parte: Sobre la imposibilidad de que dicho acto, institución, sistema de eticidad “buenos” pueda tener pretensión de perfección acabada; *se descubre* en los que *sufren*, en su corporalidad vulnerable, la imposibilidad de vivir (el hecho de ser excluidos). Se trata de las **víctimas**, al decir de Marx, Horkheimer, Benjamín, Nietzsche, Freud, Levinas. Aquí comienza propiamente el discurso de la *Ética de la Liberación en su nivel negativo material* ya que **deben poder vivir**, se afirma para su nivel positivo, constructivo. En debate con la filosofía actual, esta *Ética* conforma *muchos principios* no uno sólo, como han intentado las éticas hasta el presente, en un grado de complejidad donde se tratan a los *oponentes* como *defensores* de posiciones en algún sentido necesarias, pero no suficientes.

---

<sup>347</sup> *Ibid* p. 113.

## *Hacia una arquitectónica*

En esta parte, abordaremos los 6 momentos co-constitutivos de lo que se corresponde con la arquitectónica anadialéctica de la ética. Es lo que denomino gran ética. Este superlativo no es la mera expresión de un prurito grandilocuente. Al contrario, esta obra es un complejo de elementos, resultado de 32 años de trabajo, que a atravesado experiencias político-sociales en el país<sup>348</sup>, en el continente y en el mundo. Desde entonces hasta 1998, Dussel ha trabajado sobre las grandes tradiciones de la historia y filosofía egipcia, helena, teológica, dialéctica, hermenéutica, fenomenológica, pragmática, china, etc. A la vez que ha asumido las tradiciones del pensamiento crítico-liberacionistas de América Latina (*Abya Yala-ALAs*<sup>349</sup>) ya establecidas.

Como sostuve anteriormente, este proceso, hasta aquí, lo ha llevado a atravesar básicamente por tres etapas<sup>350</sup> en donde en un primer momento predomina el necesario proceso *destrutivo* del horizonte metafísico totalizador de cada tradición hegemónica y exclusiva. Aquí opera desde la fenomenología-hermenéutica-dialéctica crítica situada (prisma crítico). En un segundo momento, predomina el proceso *deconstructivo*, en donde se lleva a cabo un trabajo de colecta de lo que cada tradición puede aportar, según la óptica electiva del autor, además de integrar lo que del primer momento va quedando como primera recaudación filosófica. No son etapas rígidas y estrictamente determinadas, sino que hay un predominio de intención en el proceso que define cada una.

En *América Latina, dependencia y liberación* (1972), comienza un trabajo con decidida tendencia constructiva a través de la formulación del método analéctico<sup>351</sup>. En *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974), se desarrolla plenamente el momento constructivo I, esbozado en la obra de 1972. Luego viene el viraje marxista<sup>352</sup>, en donde se comienza a realizar una gran labor de revisión de todo lo recorrido hasta ese momento, perfilándose al predominio de un proceso constructivo pleno. Entre otras cosas, logra un acceso genuino y desprejuiciado sobre la obra completa de Marx, desde Marx y situándolo en la propia órbita y planicie histórica latinoamericana y periférica mundial, a la vez de lograr subsumirlo en el horizonte analéctico, que nuestro filósofo concibe como momento de mayor alteridad del método de la *praxis* dialéctica. Este trabajo y Marx le terminan de otorgar una gran confianza a nuestro autor en el diálogo y debate mundial que emprende. Es determinante para el inicio de una arquitectónica ética, como dijimos, el diálogo con K-Otto Apel y luego Habermas. Así como los debates con Ricoeur, Vattimo, Taylor, Rorty, etc., como también la fundamental captación del principio de factibilidad de Hinkelammert, el horizonte pulsional de Freud, la ética de Levinas etc.

Esta multifundamental tarea es una sub-etapa del momento constructivo que he denominado *Constructivo II*<sup>353</sup>. Esta Ética, que ha complejizado todo su trabajo previo, y que ha arquitectonizado el horizonte analéctico (Historia-Filosofía-Historia), está posada sobre los hombros y hombres históricos del propio continente y sobre grandes vertientes del pensamiento humano, y en su intención crítica, a la vez que critica el horizonte globalizador-homogeneizador-uniformante del eurocentrismo, y al eurocentrismo en la mayoría de sus fundamentos, se posiciona –desde este trabajo ingenialógico- en un horizonte claramente mundial, con una propuesta sólida de crítica y constructividad.

---

<sup>348</sup> Si tomamos como punto de partida crítico, el curso dictado en Resistencia, Chaco (1966).

<sup>349</sup> Este término lo abordo en una extensa nota al pie de página en el escrito sobre Haití al final de este trabajo.

<sup>350</sup> Véase Bauer (2008) “Introducción” y “Conclusión punto A”, p. 211.

<sup>351</sup> También es una reformulación en relación a la analéctica de los teólogos alemanes que hemos sabido mencionar en nota 73 de p. 63 en Bauer 2008.

<sup>352</sup> Trabajado en *ibid* punto D) de pp. 127 a 142.

<sup>353</sup> Trabajado en *ibid* puntos F), G), H) de pp. 87 a 106.

Dicho modelo es una opción que previene elaborar proyectos particulares de etnocentrismo, que reaccionan frente al eurocentrismo. Desde el estudio que he realizado, sin duda, estamos ante un trabajo de gran envergadura, que da como resultado, a nuestro criterio, la obra ética más relevante del Siglo XX y lo que va del Siglo XXI. Con el carácter definido claramente como arquitectónico liberacionista es, a su vez, un inédito en la historia del pensamiento ético humano. Con la *Política de la Liberación* pasará otro tanto como proceso que se complejiza aún más en su paso de la Ética a dicha Política<sup>354</sup>.

La Ética (1998) ha partido del principio *material*, y esto le valió para ser criticada como vitalista, darwinista, materialista, etc. Según ha expresado el autor, se corresponde con una opción pedagógica de exposición<sup>355</sup> que nada tiene que ver con estos rótulos. Es sencillo, ninguno de los principios opera como instancia última. ¡Esa es una novedad! También abordaré esta temática en el transcurso del tratamiento de la *Política II*. De acuerdo a las advertencias hechas, optaré por variar el punto de partida arquitectónico ético y arrancaré con el principio formal, sin que haya de mi parte ninguna intención formalista ni materialista o meramente práctica encubierta. De acuerdo a las aclaraciones realizadas, es una forma de variar la dinámica y de dinamizar el proceso. Si el materialismo es fetichizado en un formalismo excluyente y, a su vez, el formalismo ha sido constituido como un prisma distorsionante desvinculando, por ejemplo, la práctica social de estas dimensiones constitutivas que la reducen a mera práctica, entonces, desde donde se parta, con carácter de integración, nos conducirá por los tres momentos intencionales necesarios (destrutivo, deconstructivo, constructivo), presentes en todo el proyecto de trabajo, y a través de los seis principios de la arquitectónica ética, reportando especificidades, distinción, semejanza y relación entre dichos principios tendientes a una formulación política factible.

### ***Esfera formal***

Para el pórtico de esta esfera plantearé: a) Introducción; b) La arquitectónica de la ética de la liberación como arquitectónica invertida; c) El criterio de validez y el principio moral formal universal; c.1) Criterio intersubjetivo de validez; c.2) Principio moral universal de validez; c.3) La aplicación del principio de validez moral; d) *Voz ética*; e) Un caso práctico de *Voz ética*: Franz Fanon y la Sociología de la liberación.

#### ***a) Introducción***

“Esta es una ética de la vida”<sup>356</sup>. La participación de todos cierra el círculo de resguardo de la vida comunitaria. El individuo se encuentra contenido, comprendido. La dimensión racional, como relación ética, conoce de esta co-constitutividad esencial<sup>357</sup> en la

---

<sup>354</sup> La *Política de la Liberación* es otra etapa clara y precisamente definida del momento constructivo que he denominado *Constructividad III*. Lo que aún no era posible precisar de este III momento, en mi anterior trabajo, era la estructura “última” de dicha constructividad, debido a que todavía no había aparecido *Política de la Liberación* y debido a que muchas de sus líneas estaban siendo trazadas por el autor en obras preparatorias previas, como otras sólo formaban parte de la intuición. Ahora podemos determinar, de la Constructividad III, a su vez, *tres estaciones*: Política I (historias mundial y crítica); Política II (filosofía analéctica, arquitectónica política); Política III (historia de *praxis* crítica). Esto es lo que trataremos luego del abordaje ético que nos prepara de manera adecuada para introducirnos en la Política.

<sup>355</sup> Véase Dussel, E.: *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 383.

<sup>356</sup> Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, [114] p. 167.

<sup>357</sup> Este término alude a un compromiso ético, no ontológico de una entelequia particular que haya que afirmar. La idea no es eliminar términos, sino resemantizarlos, reutilizándolos.

vida humana. La comunicación lingüística viene posibilitada por una convivencia constitutiva de esta dimensión. Luego, la argumentación racional es una nueva astucia de la vida. Dentro de este contexto si la *voz* es *ética* y no meramente moral, tenderá a producir, reproducir y desarrollar, proyectar la comunicación comunitaria en pos de aumentar la vida comunitaria concreta. Ambos puntos son necesarios pero no suficientes por sí mismos. Ninguno es última instancia del otro sino sólo en su esfera. En el cruce (*nodo*, a lo M. Castells) se trata de una relacionalidad para la vida. Si la *voz* es meramente moral, encubre esta relación, se pone (*positum*) como única y última instancia, fetichiza el cruce de esferas y reduce la comunidad a un desarrollo lingüístico como a un mero reservorio económico escindido de lo ético, conceptualizado como meros recursos humanos. Se trata de desfondar este fundamentalismo (irracional-racional) para recuperar la dimensión racional relacional para la vida, en donde lo irracional que escinde es reducido al mínimo. Abordaremos la posibilidad de esta reducción, en su dimensión política, en el desarrollo de la *Política II*, y el concepto de voz-ética en el transcurso de esta parte.

A su vez, la moral moderna ha aportado los procedimientos de la moral formal para obtener *validez intersubjetiva*, o las condiciones de pretensión de validez o universalidad. El aspecto formal de la moral funda, en relación al criterio de validez, el principio procedimental de universalidad intersubjetiva extensivo, amplificado, del consenso moral, mientras que el aspecto *material* o de contenido de la ética se delimita por el criterio de *verdad* práctica como universalidad intensiva fundada en el principio material de la ética. Al integrar el momento de factibilidad, los tres principios sin última instancia posibilitan la articulación y la relación simétrica. Si uno fuera la última instancia de los demás, no hay articulación ni relación simétrica, sino relación asimétrica. Con la articulación simétrica se logra una unidad compleja, en la que cada uno co-constituye al otro formando lo que se puede llamar norma, acción, *praxis* o las estructuras del sujeto éticamente bueno del institucionalismo analéctico. “El aspecto formal, del que tratamos en este capítulo, consiste en la cuestión clásica de la aplicación, de la mediación o de la subsunción del momento material”<sup>358</sup>.

### ***b) La arquitectónica de la ética de la liberación como una arquitectónica invertida***

En este apartado trataremos de la moral trascendental de I. Kant, desde la perspectiva de la ética de la liberación, teniendo en cuenta para la misma, lo dicho hasta aquí. También es preciso considerar, lo que la ética de la liberación viene realizando como dinámica interna, en su trabajo simultáneo de crítica, deconstrucción y propuesta. Por ejemplo, mientras expone filósofos europeos los va criticando en sus fundamentos, tamizando lo que de ellos considera que puede quedar, para proyectarse de la crítica ética, como primeros momentos destructivos-deconstructivo, a una ética crítica como un tercer momento constructivo-positivo por excelencia, integrado en la órbita-horizonte relacional de *praxis-teoría-praxis*.

Esta exposición nos resulta conveniente en este momento del trabajo porque nos otorga, luego del recorrido hecho por el método ana-léctico, una visión estructural, epocal y una reflexión acerca de esta propuesta liberacionista, que pervive de la visión Kantiana, más allá de la crítica histórica y fundamental que dicha ética de la liberación le propicia. Nos resulta claro que aunque la arquitectónica dusseliana es diametralmente distinta y opuesta a la arquitectónica kantiana, ésta pervive en aquella como condición de posibilidad arquitectónica. No vemos en esto una mera deuda, o el síndrome de la dependencia, sino un paso lógico para un cambio de época. El pensamiento eurocéntrico paso del *logos* al *ego* valiéndose de aquellas

---

<sup>358</sup> *Ibid* p. 167.

estructuras, y en este caso se trata de pasar del *ego* a la *vida*, a la *comunidad* de un *nos-otros*, *vos-otros*.

Además, nos permite aclarar de forma ya más concisa, la actitud liberacionista del filósofo argentino, donde no se propuso una metodología crítica meramente negativa como tampoco una argumentación *ad hominem* impulsada por un simple antieuropeísmo anticolonizador. Dussel se propuso un diálogo con la filosofía europea, que luego hará extensivo y será mundial, desde donde superarla. Su metodología puede ser sintetizada de la siguiente manera, *con Kant, más allá de Kant* al igual que con Heidegger, Habermas y otros. Una vez realizada la crítica histórica y fundamental, a dichos filósofos, se ocupa de dialogar con lo que de estos autores puede llegar a quedar como punto firme de comunicación y aporte para el planteo ético que se propone.

Veamos pues que nos dice Dussel acerca del tema. Recordemos que Descartes elaboró el primer manifiesto epistemológico de la modernidad, pero que no se ocupó de desarrollar una moral, no superando en cambio una moral provisional como lo señala, por ejemplo, en el *Discurso del método*. Para Dussel, Kant guarda la importancia de desarrollar una moral moderna arquitectonizada hacia una intención de validez intersubjetiva, como crítica al solipsismo cartesiano según le significa al filósofo de *Königsberg*. Esto implica para Dussel una clara visión de no retroceso a la mirada ingenua de griegos y medievales, ya que se descentra el ámbito unívoco. A su vez este es un importante aspecto moderno, contemporáneo, eurocéntrico en E. Dussel. La visión realista heleno-teológica (Ser-Dios) no es ingenua, sino metódica. En realidad para Kant todo lo previo a la modernidad es ingenuo, por lo tanto, lo es Aristóteles y el mundo Maya. Tampoco se quiere sugerir aquí el simplismo reductor de que debido a esta observación se rotule la propuesta dusseliana de kantiano a secas, ya que cayendo en semejante simplismo se puede tachar de kantiano al mismo Marx que pivotea entre Kant y Hegel, pero nos resulta claro que Marx no es Kant ni Hegel.

La modernidad como época influye a estos filósofos, como a Dussel inclusive, por ser un pensador de la periferia en versión criolla-mestiza y fuertemente europeizada en sus inicios. Es afectado fuertemente por el eurocentrismo en sus primeros años de formación, hasta que comienza a realizar un proceso conciente de autocrítica y concientización, para expresarnos con Freire. Desde su viaje por Europa, en busca de la “alta” cultura, realizará sucesivos virajes, que hemos sabido desarrollar al lo largo de nuestro trabajo<sup>359</sup>. Ahora, su temática racional-emocional-histórica será la crítica al eurocentrismo en su voluntad eurocéntrica, aculturadora. El eurocentrismo, hasta ahora, no ha podido ocuparse científicamente de este tema de manera estructural, arquitectónica y sistemática, ya que es este eurocentrismo el que ha sumergido a la mayoría de la humanidad en la pobreza, debiendo partir desde este punto de inicio para poder emprender dicha tarea con intención de alternativas positivas, constructivas e inclusivistas.

Introduciéndonos en el tema, para Dussel la moral kantiana es la moral moderna por excelencia, síntesis de diversas tradiciones, como el racionalismo y romanticismo francés y el empirismo inglés, en realización de un proceso de simplificación en el “*managment* del sistema-mundo”<sup>360</sup>. Luego, Dussel realiza una pequeña caracterización histórica-económica de *Koenigsberg*, lo que sugiere atención y aún más investigación, ya que por más aislado que el filósofo esté, está siempre parado en una cultura en la que emergió, que en este caso es de horizonte eurocentrista. *Koenigsberg* fué una ciudad de la Hansa mercantil, la cual se encontraba integrada en el sistema báltico y del Mar del Norte desde la Edad Media. Había en

---

<sup>359</sup> Abordado en Bauer, 2008. En la década del setenta pretendió desarrollar una ética ontológica desde Heidegger “y comprendí que era imposible” véase Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998, p. 170. Es un proceso de autocrítica, de deseurocentrización de nuestro autor que él mismo expone de manera sintética en “3.2 Pretensión de mundialidad y la intuición fundamental de la cuestión de la dependencia” en *ibid*.

<sup>360</sup> *Op. cit.* p. 169.

la ciudad un fuerte pietismo que exigía la realización terrestre a través de la *praxis* del Reino de Dios y que a su vez todavía se encontraba la influencia del ascetismo calvinista.

Dussel sostiene que será la moral Kantiana la mejor articulada a este contexto descrito, en “(...) una moral que negando las inclinaciones se apoya en la virtud y el cumplimiento del puro deber, y que deja a Dios, después de la muerte, el pago en felicidad de lo merecido pero no gozado (...)”<sup>361</sup>. Esto no pasa de ser una simple observación nos dice Dussel<sup>362</sup>. Es todo el tema de la moral racional, de la fe racional pura. Todo esto se da dentro del marco de una etapa transitoria que se sitúa en 1770 cuando Kant propone las hipótesis de la moral formal moderna escindiéndola de una Ética material del bien. La ética de la liberación, a más de dos centurias, reflexiona sobre la necesidad de reestablecer la unidad o articulación de ambos niveles, el ético y el *material*, económico como lo más *material* del nivel práctico, iniciado por Adam Smith en 1764, en una suerte de filosofía de la economía y de la ciencia económica-política.

En el desarrollo del método ana-léctico arquitectónico, ambos niveles, para la ética de la liberación son necesarios integrarlos a una visión crítica de la historia, como a una órbita-horizonte histórico-cultural asumido, concientizado como propio. Rousseau y los empiristas despertaron a Kant del vacío sueño racionalista, pero Kant no integró el aspecto *material* emotivo, sensible de la ética, ya que incluso los mismos empiristas realizaron una reducción de los sentimientos morales.

Dussel sostiene que Kant no desarrollo nociones para articular el momento racional con los sentimientos y la sensibilidad humana, tampoco propició una adecuada vinculación entre el nivel ontológico e histórico-cultural, ni tampoco con la vida de cada sujeto humano en general. Lo que Dussel piensa es que estos pasos sí están logrados desde la meta-física de la alteridad con el concepto del *Otro* (otros) o exterioridad que desarrolla. Por ejemplo, las articulaciones aludidas, de una cultura ante otra, de la mujer ante el varón, del hijo ante los padres y podríamos agregar de los abuelos ante la familia nueva, de un oficio ante otro, de un profesional ante otro, de un individuo ante la comunidad etc. permiten a avanzar hacia un mundo integrado, no sustancialmente escindido.

Kant si bien combatió el solipsismo cartesiano tenía igualmente incorporado como último horizonte la concepción dualista de negación del cuerpo, o afirmación del cuerpo pero como máquina lo que es negarlo como sensibilidad positiva, de vida. Se lo negaba como irracionalidad y por ello con inclinación natural hacia el egoísmo. Los sentimientos o apetitos que provenían del cuerpo eran igualmente irracionales y con inclinación natural al egoísmo, por tal motivo, Kant no los pudo integrar nunca con plenitud en el horizonte racionalista de la

---

<sup>361</sup> *Ibid* p. 170.

<sup>362</sup> Nos comenta Dussel que esta moral de la resignación había sido de interés en sus estudios desde la época de la Universidad Nacional de Cuyo en 1952. Le llamó la atención en su peor sentido ya que alentaba a los no-felices a no despertar. Y por esta época nos puede decir Dussel después de su giro, que Marx se encargará de mostrar después que el plusvalor (plusvida objetivada no recuperada por el obrero) es *minus*-felicidad (vida objetivada no recuperada, no pagada, robada: <Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo pone objetivamente algo, pero pone esta objetividad como su propio no ser (*Nichtsein*) o como ser de su no ser: el capital; *Grundrisse*; Marx, 1974, 357-358; I, 414-415). Es la infelicidad que Kant justifica moralmente. Kant no tenía conciencia de esto. Su éxito no consistió solo en la argumentación meramente académica sino que funcionará perfectamente a favor del capital en un mundo obrero explotado, y porque explotado no-feliz. Esto hoy es un fenómeno global, planetario. Esta moral sirve para exigir a los pobres y explotados ser virtuosos y pacíficos con lo cual ganarán un lugar en el Reino de Dios, nos sugiere leer el libro II, Cap. IV y V, de la crítica de la razón práctica y explica que no tiene relevancia moral ser feliz o infeliz. De esta forma es sencillo exigirle al explotado que tenga hasta buena cara y conducta cuando protesta, así mantiene y no atenta contra el “orden social” que en realidad lo explota, atentando contra ellos. Por eso desde la Ética de la Liberación se intenta, por el contrario, mostrar que la *infelicidad del pobre*, del explotado, de la mujer reprimida por el machismo, etc., es efecto de un acto injusto, perverso, éticamente malo, patológico. La negación de la felicidad en el dominado es criterio ético crítico. (Véase *ibid* nota 29 de pp. 217-218).

vida perfecta<sup>363</sup>. Dussel señala que desde esta concepción el cuerpo es una mera máquina, una mera *res extensa*, totalmente extraña al alma y cita a Kant:

El alma humana debería ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez: de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo una unidad personal, no siente sino el mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) (sin cuerpo) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales (Kant, *Träume eines Geistersehers* 1766, A 36; Kant, 1968, II, 940.)<sup>364</sup>.

Y por otro lado Dussel nos dice que:

Este dualismo que Kant aplicará a la ética, en cuanto que las máximas no deben tener motivos empíricos o patológicos se articula posteriormente a la negación de la razón práctico-material, reemplazada por una razón instrumental que se ocupará del manejo técnico, tecnológico (la ética desaparecerá ante una razón *more geometrico*) de la Crítica del Juicio<sup>365</sup>.

Por un lado, Kant queda apresado en el dualismo como hemos señalado y por otro lado establece un monismo negativo al identificar la carnalidad humana sensible con la negatividad histórica como *tal*, emergentes de unas coordenadas temporo-espaciales particulares. Incluso cuando continúa la reflexión al interior de Europa buscando elementos que apoyen su tesis, Dussel señala que el mismo Heidegger a percibido esta supresión simplificadora de la complejidad de la vida, con el intento de recuperarla a través el planteo de la Voluntad de Poder de la crítica esbozada por Nietzsche, y posteriormente a su manera por la biopolítica (microfísica del poder) de Foucault.

Y más adelante con carácter sintético y proyectivo, con respecto a la crítica de la simplificación aludida, afirma Dussel:

La <racionalización> de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo -criticado por Marx- como en sus pulsiones -analizado por Freud-), la no-eticidad de toda gestión económica o política (entendida sólo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipscista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada **simplificación** formal de sistemas aparentemente necesarios para una <gestión> de la <centralidad> del sistema-mundo que Europa se vio abocada perentoriamente a efectuar<sup>366</sup>.

De esta manera sensible Dussel ha identificado de manera particular y extensiva la *simplificación* kantiana. Dando un paso más, a la Ética de la Liberación le interesa en su

---

<sup>363</sup> Los racionalistas habían perdido la dimensión de la materialidad como corporalidad. La ética metafísica de la perfección (*Vollkommenheit*) racionalista, a la que Kant se refería estaba ya descorporalizada, abandonando como irracionales los sentimientos sensibles, bajos, burdos, animales etc. El criterio material de la vida humana, que puede aunar la vida buena (como perfección histórica) con las tendencias (emociones, afectos, placer, felicidad) en una comprensión antropológica unitaria universal (como la considera la **neurobiología** actual en un Damasio por ejemplo, también la propuesta de Marx desde los manuscritos de 1844, la inteligencia-sentiente o los sentidos-inteligentes de Zubirí, la fenomenología de la percepción de M. Merleau-Ponty etc.) nos permitiría tener otra idea de perfección y otra articulación con los sentimientos que era imposible para Kant (y posteriormente en Rawls, Apel, Habermas etc.) y la ética meramente material, en *ibid* nota 33 de p. 218.

<sup>364</sup> *Ibid* p. 61.

<sup>365</sup> *Ibid* p. 61.

<sup>366</sup> *Ibid* pp. 61-62.

estudio sobre Kant, que éste tuvo, dentro de todo, conciencia explícita de la necesidad de articular lo formal con lo *material*, pero tal iniciativa no será llevada a cabo con seguridad, ya que, como se ha venido diciendo, lo *material* ha quedado definido de manera ambigua-reductiva, refiriéndose casi exclusivamente a los sentimientos como inclinaciones irracionales, meramente negativas derivadas de la maquinaria corporal, desprovista de racionalidad por sí misma, siendo en cambio racionalizable, matematizable sólo como *res extensa*. Aquí es donde la Ética de la Liberación se separa de Kant, para pasar a construir con intención universal y racionalmente el nivel material en una suerte de **arquitectónica invertida**.

Desde aquí se establece que para Kant el nivel empírico, práctico *material* se referirá a lo caprichoso, a lo egoísta, a lo meramente corporal y particular como sinónimo de lo patológico, y nunca a lo universal que puede ser el criterio para determinar *a priori* lo bueno o lo malo. Comenta Dussel que ya en 1770 Kant, bosquejaba el nivel trascendental como una manera de superar el dilema errado entre racionalismo y empirismo. Luego Dussel hace un rápido repaso para llegar sucintamente a la *Fundamentación* de 1785, y dice que lo empírico, moral, material, son lo material. Lo puro, lo metódico, el procedimiento creador es lo formal *a priori*<sup>367</sup>.

Cita Dussel:

Todo conocimiento racional (*Vernunftkenntnis*) o es material (*material*)<sup>368</sup> y considera algún objeto, o es formal (formal) y se ocupa tan solo de la forma del entendimiento y de la razón misma (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA III; Kant, 1968, VI, 11.)<sup>369</sup>.

Después de este sucinto paso por 1785, se introduce de lleno en 1788, ya que en la *Crítica de la Razón Práctica*, descarta definitivamente todo posible principio *material* de validez moral:

Todas las inclinaciones (*Neigungen*) conjuntamente (que sin duda pueden reunirse también en un sistema aceptable y cuya satisfacción se denomina entonces la felicidad propia) constituyen el egoísmo (*solipcismus*). (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 29; Kant, 1968, VI, 193.)<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> En esta época escribe: “Los principios morales supremos de los juicios morales son, es verdad, racionales, pero son sólo *principia formalia*. No determinan ningún propósito; por tanto, en concreto *principia materialia* ocurren de esta forma” (*Handschriftlicher Nachlass*, VI; Kant, 1904, XIX, 120) (En *ibid* nota 44 de p.218).

<sup>368</sup> El cuerpo en este sentido es material (en alemán con <a>: contenido último). Véase *Op. cit.* nota 42, p. 218. incluso agregaría lo que Dussel sostiene en la nota 283 *op. cit.* de la p. 161 con respecto a que Marx conoce la diferencia entre *material* (con <a>: *Inhalt*) y *materiell* (con <e>), y de acá Dussel nos deriva, por ejemplo a los manuscritos del 44 en los que escribe: “(...) de su riqueza y su miseria espiritual y material (*materiell*), todo el *material* (material) para esta formación (...)” (Marx, 1956, t. 1, 542; trad. cast., 150-151). En el primer caso es materia física; en el segundo caso, contenido. Todo esto no es un tema menor para la Ética de la Liberación ya que le interesa el concepto **en su segundo caso**, como contenido, ya que es una ética de contenido, desde donde Marx será asumido con total provecho en esta ética luego del viraje del autor con respecto a Marx para despertar del sueño, aunque crítico situado, fenomenológico-hermenéutico. Sostenemos que no es un tema menor ya que forma parte de una de las tesis que atraviesa toda la obra citada, expuesta como tesis 10 en el apéndice I de pp. 621-622, en la cual expone que *Material* (con <a>) en alemán significa <material>, como contenido (*Inhalt*) opuesto a formal; en cambio *Materiell* (con <e>) significa <material> como materia física, opuesto a, por ejemplo, mental o espiritual. El materialismo de Marx obviamente, nos dice Dussel, es *material* con <a>, ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no del materialismo de la naturaleza de Engels, o del estalinismo posterior, al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa (esto puede verse en Dussel, 1985, 36-37).

<sup>369</sup> *Ibid* p. 172.

<sup>370</sup> *Ibid* p. 172.

Lo que le preocupa entonces a la Ética de la Liberación “es como desarrollar (...) todo el campo de la validez universal formal”<sup>371</sup>. Kant se ha movido en el ámbito formal de una manera nueva a todo su precedente europeo, y de ello “la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender”<sup>372</sup>. Lo que esta Ética le señala a Kant, es su grave error de pretender realizar su desarrollo a partir de un sólo y único principio, y critica esta intención como una pretensión ilusoria en la cual además siguen cayendo muchos escritos éticos y morales actuales. Desde la Ética de la liberación se insiste en que no se puede construir una Ética con un solo principio, ya que por más que sea un principio necesario no será jamás suficiente por sí sólo.

Escribe Dussel: “solo es suficiente un plexo arquitectónicamente bien trabajado de principios, cada uno de ellos necesario pero no único (...) Kant por el contrario escribe: ‘El imperativo categórico es, pues, único (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 80; Kant, 1968; VI, 69-70)”<sup>373</sup>. Dice Dussel que toda la moral se inicia por la fundamentación de este principio, y aunque se ocupa del bien (*Gute*), se va a ocupar sobre todo de la validez (*Gültigkeit*), del procedimiento que necesariamente debe cumplirse para que la máxima llegue a <valer> (*gesten*). Luego de que esta postura moral negará lo material como contenido, sostiene Dussel con decisión, la exigencia ahora se trata de comenzar el discurso a partir del principio práctico, imponiendo así al formalismo posterior, hasta nuestros días, **su arquitectónica invertida**.

Dicha arquitectónica consiste, en que al haber de-construido el andamio, en el cual Kant se paraba para ver, alejando de esa manera, su oído de la voz-ética del otro en las “alturas” de su formalismo, sin embargo no desaparecen sus piezas útiles, ya que igualmente sostendrán el desarrollo formal de su discurso en muchos momentos *materiales*. Recordemos que sí tuvo en su preocupación inicial la articulación de lo formal y lo *material* pero que se resolvió fundamentalmente sobre lo formal. En lo formal quedan sumergidos los principios de, por ejemplo, la dignidad de la persona, el reino de los fines, el sentido común que permite juzgar como bueno todo acto para el procedimiento de generalización de la máxima etc.

Ahora interesa el nivel material, porque allí es producida, inventada, desplazada, provocada, desposeída, violada y asesinada la víctima. Así el nivel material es construido, por Dussel, con una arquitectónica invertida positiva autónoma<sup>374</sup>. De esta forma Dussel devela el encubrimiento del criterio material de la vida humana, para poder conocer el principio práctico material y sus imperativos. Kant no realizó un trabajo similar, por eso no propuso “un conocimiento o una racionalidad propia del orden material o de contenido como verdad universal anterior (o al menos codeterminante) al principio formal de universalidad intersubjetiva”<sup>375</sup>.

Para concluir, es cierto que Kant piensa en la práctica, para brindarle un procedimiento universal, pero la concibe desde lo formal, gran columna del eurocentrismo. Ahora se trata de arquitectonizar el nivel material para que, por ejemplo, la dignidad de la persona sea factible, concreta, histórica, y de esta manera tienda a la realización comunitaria y no solo a nivel de meros sujetos “ilustrados” en una sociedad ideal-moral-formal, en una sociedad unidimensional, meramente capitalista.

---

<sup>371</sup> *Ibid* p. 172.

<sup>372</sup> *Ibid* p. 172.

<sup>373</sup> *Ibid* nota 48 de p. 219.

<sup>374</sup> Cf. nota 49 en *ibid* p. 219.

<sup>375</sup> Véase nota 50 en *ibid* p. 219.

### ***c) El criterio de validez y el principio moral formal universal***

La función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material. Con el cumplimiento de la norma básica de la moral formal, las decisiones éticas adquieren validez comunitaria universal.

#### ***c.1) Criterio intersubjetivo de validez***

Es preciso partir del criterio intersubjetivo de validez, ya que es necesario distinguir la problemática de la validez de la cuestión de la verdad. El concepto de validez nos remite directamente a la intersubjetividad, a la aceptabilidad de los otros participantes de la comunidad de lo sostenido como verdadero diciendo relación al acuerdo intersubjetivo posible. El concepto de verdad, se refiere a la realidad desde una instancia-posición monológica subjetiva, que es a su vez constitutivamente comunitaria como realidad compartida con otros en la comunidad de vida, es decir, como realidad “siempre mediada intersubjetiva y lingüísticamente”<sup>376</sup>.

El concepto de validez intersubjetivo gana en precisión y contenido si no se niega el nivel universal *material*. La validez es fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológica o comunitariamente por verdadero. Lo verdadero es fruto del proceso monológico-comunitario, con referencia a lo real desde la intersubjetividad. En la validez como consensualidad o formalidad del discurso, el argumento es aceptado bajo acuerdo y consenso. El criterio de intersubjetividad es por el cual la consensualidad alcanza, desde la verdad, el argumento, siendo esto imposible sin la previa consensualidad.

Mientras la comunidad es el todo concreto de los sujetos, la intersubjetividad es el modo abstracto en que los sujetos son comunitarios, constituyéndose desde la subjetividad cerebral, lingüística, histórica, real, con los otros. Por otro lado, se puede acceder monológica o comunitariamente, a lo real desde una intrínseca subjetividad, porque ésta se asienta en un horizonte previo o un *a priori*<sup>377</sup> intersubjetivo. Este horizonte no garantiza verdades inmutables sino que, por el contrario, la característica de su movilidad en plena dinámica, hace variar la diversidad de lo que se capta. De allí que el proceso de los consensos vaya *rotando*, por aprendizaje, virtud o defecto, esto es, lo que en una instancia se negó, en otra etapa pasa a ser momento de nuevo consenso. Es la constitución intersubjetiva del individuo, la que va fijando como punto de partida lo que se capta como verdad consensual. Por ejemplo, ciertos sectores de la izquierda militante y ortodoxa negaron la conciencia aborígen, afroamericana y cristiana; otro tanto pasó previamente con el criollocentrismo, como con el indigenismo o indigenocentrismo, afrocentrismo y la cristiandad. Hoy estamos asistiendo a la formación de un nuevo proceso consensual ampliado, de base intersubjetiva, en donde los diversos sujetos culturales comienzan a confluir, no sin menores e intensas divergencias.

Es necesario precisar la distinción entre lo monológico y lo solipcista. Lo monológico es una etapa necesaria, aunque no suficiente por sí misma. Es lo consistente en que cada sujeto cultural (monológico) capta el fondo intersubjetivo en el que puede reunirse con acuerdos-desacuerdos, uniones-desuniones, visiones-divisiones. De esta manera lo monológico comunitario no es solipcista. Lo solipcista es un monologismo anti-intersubjetivo. La egología

---

<sup>376</sup> Véase nota 269 p. 230 en *ibid* p. 204.

<sup>377</sup> Recordemos que este término en Dussel no remite a una esencia inmutable sino a una experiencia previa y posibilitante de otras experiencias como en este caso es la subjetividad comunitaria. Es conservado el término *a priori* pero su contenido es transformado. Esta es una metodología que tiene nuestro filósofo de no des-hacerse de términos que poseen una carga esencialista sino de resignificarlos manteniendo la riqueza del lenguaje.

burguesa, o teo-egoísmo de la cristiandad, son paradigmas de este monologismo. Otro tanto sucede con el criollismo, aunque con más matices, que no vienen al caso tratar. Los demás sujetos, aunque no solipcistas, sí se restringieron a una intersubjetividad reducida de cuño étnico (etnocéntrico), que levemente está siendo modificada por una base intersubjetiva ampliada que posibilita el encuentro.

Dentro de la lógica consenso-disenso que se sigue de suyo, el disenso prueba<sup>378</sup> la posibilidad de preexistencia del consenso intersubjetivo, y el horizonte intersubjetivo como tal. El que disiente puede generar consenso en torno a su diferencia y hacer rotar el proceso del consenso de manera cuasi instantánea, o sentar precedente para una rotación en otra etapa. De manera intersubjetiva, formal-procedimentalmente hablando, no hay verdad en sentido pleno, *ante festum*, sin previa validez, porque la existencia en forma de acuerdos intersubjetivos de los temas a verificar es condición absoluta de su posibilidad; *in festum* con el horizonte de la dialogicidad en la producción intrínseca de argumentos nuevos para un proceso veritativo constante, ya que en esto consiste el carácter cersioratorio del consenso; *post festum* sin la aceptabilidad intersubjetiva que permite nuevos progresos veritativos.

De todo lo dicho hasta aquí, se sigue de suyo que, tanto la validez y la verdad son finitas, históricas, falibles, falsables y validables. Especie de juegos de lenguaje, a lo Wittgenstein, que se crean y recrean. Inversamente proporcional en su contenido material, no hay validez sin verdad, *ante festum* con el nuevo contenido de verdad captado es lo que mueve a invalidar un antiguo acuerdo. Es en lo que consiste el disenso, camino a intentar la nueva aceptación intersubjetiva. “El disenso del descubridor, como aceptación de lo verdadero como lo no válido *ante festum* tiene que ver formalmente con la validez y no con la verdad. El disenso es a la validez como la hipótesis no-verificada (pero intuitiva como verdadera) a la verdad; lo probado como inválido (lo no-válido porque es rechazado después de realizar un argumento probatorio exitoso) es equivalente a lo falso, pero no idéntico.

“Falsar no es invalidar. Pienso que Popper no contaba con esta diferencia analítica”<sup>379</sup>; *in festum* ya que acordar no es posible sino sobre el soporte de algo que, en este caso es lo tenido por verdadero, que es lo que le da la fuerza probatoria al argumento que produce la aceptación intersubjetiva; *post festum* desde el contenido verdadero, validado, puede darse históricamente en la memoria de una comunidad de comunicación cotidiana, científica, etc. Entonces, en formulaciones estrictas no hay validez sin pretensión de verdad y no hay verdad en sentido pleno sin pretensión de validez. Como dijimos y podemos agregar: verdad, como determinación material de contenido “como referencia a la realidad, sea como fuere que se la defina”<sup>380</sup>; validez, como determinación formal o intersubjetiva, como referencia a la comunidad.

Finalizando este punto, el criterio de validez intersubjetivo posee así una doble indicación: es un instrumento de verificación, y es otro de validación. Marx se hace presente al sostener que uno es el orden de investigación y otro de exposición. Verdad y validez se siguen de ello. El criterio de validez, en sentido aún abstracto, es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad con enunciados veritativos logrados de acuerdos racionalizados por la comunidad. En el transcurso del desarrollo de esta parte, abordaremos la conjunción entre el criterio de validez moral intersubjetivo, el criterio de verdad práctica y el criterio de factibilidad, que siendo conjugados y subsumidos en los principios éticos morales, pasarán a constituir *la eticidad o el bien*.

---

<sup>378</sup> Cf. nota 272, p. 230.

<sup>379</sup> *Ibid* nota 276, p. 230.

<sup>380</sup> *Ibid* p. 205.

### *c.2) Principio moral universal de validez*

Dussel está de acuerdo con la ética del discurso, en este aspecto atinente a la diferencia entre enunciados meramente descriptivo o asertóricos y los normativos, pero a su vez propone una nueva distinción interna entre enunciados normativos materiales y morales formales. El primero se refiere a la pretensión de verdad práctica y el segundo a la pretensión de validez moral. El universalismo que aún incuba Wellmer no le permitirá aceptar esta distinción. La verdad práctica en sentido estricto –y no sólo como rectitud normativa (Habermas)- se refiere a un *ethos* cultural concreto, ya que el principio *material* ético posee indefectiblemente un arraigamiento cultural histórico. En este caso, los *enunciados normativos* a su vez, pueden tener pretensión de *rectitud*, siendo enunciados valorativos con referencia a las instituciones y a los valores de una cultura y, a la vez, poseer desde adentro de ambos y como principio crítico interno, pretensión de verdad práctica. De verdad, en cuanto a su contenido, y de práctica, en cuanto mediación para la producción, reproducción y desarrollo, proyección, de la vida humana en comunidad.

Por el contrario, una economía neoliberal a lo F. von Hayek no permite la vida de los que no pueden competir en el mercado capitalista<sup>381</sup>. Esta verdad práctica tiene que diferenciarse de la verdad analítica de enunciados descriptivos de objetos físicos, que trata la falacia naturalista sólo a nivel lógico-formal instrumental, y aun de enunciados observacionales sobre humanos como seres naturales, porque pueden permanecer sólo en un nivel descriptivo. Son enunciados de tipo antropológico en donde la **antropología filosófica** se articula con la antropología social, cultural, política, económica, ecológica. Los enunciados antropológicos que se refieren directamente a determinaciones humanas, en función del desarrollo de la vida de cada sujeto en comunidad, son los de tipo *material* y concreto como objeto de la razón práctico-material sobre los que pueden fundarse las obligaciones o exigencias éticas libres, co-responsables, autoconscientes del cuidado de la vida.

Avanzando sobre el tema, se deben distinguir, en este caso, los enunciados normativos con pretensión práctica y de rectitud, de los enunciados normativos formales o normales con pretensión de validez como tal. Tanto lo veritativo de contenido como la validez alcanzada, poseen obligaciones o exigencias prácticas: unas son éticas materiales y otras morales discursivas o formales. Ambas son necesarias para alcanzar un contenido ético pleno en la decisión del juicio práctico-normativo correcto o final que canaliza mediante la factibilidad el acto realizativo propiamente, que puede llegar a ser bueno. Pero es preciso remarcarlo; ambos son diferentes y no suficientes, separadamente.

Es necesario evitar las vías Habermas y meta-éticas por ser proyectos eurocéntricos reductivos de una realidad opulenta. Habermas identifica verdad y validez, y las meta-éticas (intuicionistas, emotivistas, analíticas) pretenden la verdad formal como la única válida (inteligibilidad con sentido). En ambos casos, se dificulta la existencia de una verdad práctica, *material*, real. Se trata de un argumentante *full time* que ha subsumido su corporalidad en la formalidad, hegemonizando el procedimentalismo como lo único válido y veritativo a la vez.

Se trata de un neoliberalismo formal que, como el neoliberalismo económico, los que no muestren competencias (títulos, idiomas, mundo, honores, etc.), y no puedan competir (poder económico, técnico, militar) quedan fuera, excluidos, aunque aparentemente las puertas estén abiertas, y si lo están, en el recinto aguardan agazapados “leones” o los hombres con pie de paloma, decía Nietzsche. Estamos entre modos de violencia económica, formal a su vez en puja. “La violencia es irracional y anti-humana, no respeta la autonomía ni la igualdad del otro. Es dicho reconocimiento del otro como igual, lo que funda la exigencia moral de deber argumentar”<sup>382</sup>.

---

<sup>381</sup> Véase nota 287 en *ibid* p. 230.

<sup>382</sup> *Ibid* p. 213.

Dussel toma y profundiza la distinción de Wellmer respecto a las exigencias argumentativas de verdad como contenido, y de validez como pretensión procedimental de consensualidad, a la vez que debe aceptar que la obligación moral de argumentar se funda en el reconocimiento del Otro sujeto argumentante como un sujeto *autónomo* y de igual *dignidad*. En el nivel material hay conocimiento de la verdad de los argumentos. Se trata de una “inteligibilidad”<sup>383</sup> *material* o de contenidos de una razón práctico-material y teórica. Por otro lado, en el nivel formal de validez moral se conocen los argumentos desde la obligación moral contraída desde el reconocimiento ético de los sujetos éticos situados intersubjetivamente, como momento de la razón discursiva. Es todo el reconocimiento de lo que denomino en este nivel, como el universo (multiversidad) de la *voz ética*.

Del criterio de intersubjetividad, se sigue el principio de validez moral como acto del sujeto, en este caso, en cuanto sujeto moral. El paso del criterio, al principio, se da por fundamentación del ejercicio de la razón práctico material, en continuidad de lo ético originario y articulado a la discursividad pragmática. Como resulta observable, no se trata de una mera deducción analítica. En la argumentación como sujeto comunitario y para la comunidad, la inteligibilidad de dicha argumentación clarifica incluso la responsabilidad de las manifestaciones como mediación de verdad *material* para desarrollar la vida humana, respetando a los otros miembros como iguales. Si somos afectados por lo que se expone para restablecer la validez formal, se debe defender la vida, previa lucha por el reconocimiento que implica probar formalmente habiendo reconocido como iguales a los otros argumentantes. Entonces, los enunciados descriptivos sobre la vida de los sujetos éticos pueden desarrollarse como enunciados normativos, conteniendo obligaciones morales que son constitutivas para Dussel, por ser la argumentación un acto también de otro sujeto que opera dentro de las exigencias éticas del reconocimiento como búsqueda tolerante de la aceptabilidad del otro.

Este es el proceso que nos lleva al principio moral de validez universal como principio necesario y no suficiente, contra lo que fundamenta la ética del discurso. Para nosotros, en cambio, es necesario despejar del principio, lo puramente formal, ampliando la codeterminación a la referencia de la verdad práctica y el reconocimiento presupuesto. El principio moral formal universal es la mediación procedimental o formal del principio ético material, ya que debe poder aplicarse a todos los casos; esa es su pretensión<sup>384</sup>. No es una mera universalidad, sino una norma universal para la *aplicación* del contenido del enunciado normativo, como verdad práctica y mediación para la vida de cada sujeto en comunidad. El criterio de validez intersubjetivo moral se eleva a la exigencia de principio moral de aplicación.

La ética de la liberación ha redefinido el principio moral de validez y con ello, ha profundizado el principio de universalidad kantiano y de la ética del discurso, ganando en ampliación, sin perder ningún aspecto racional, universal, positivo. En concreto, serán las víctimas (dominados-excluidos) asimétricamente situadas en la comunidad hegemónica las que construyan una nueva simetría como una nueva comunidad de comunicación consensual histórica, crítica, real, corregible, etc. El tema de la imposibilidad o posibilidad de la simetría lo abordaremos más adelante, en Política II.

### ***c.3) La aplicación del principio de validez moral***

La constitución del objeto ético, que Kant llama “objeto de conocimiento práctico [...] que se convierte en real (*wirklich gemacht*)”<sup>385</sup>, ha llevado, en el caso de Dussel, a la reconstrucción de todo el nivel material y por lo tanto, a proceder de manera distinta a Kant,

---

<sup>383</sup> *Ibid* p. 213.

<sup>384</sup> Cf. *ibid* p. 214.

<sup>385</sup> KpV, A101; Kant, 1968, VI, 174; en *ibid* p. 215 de nota 313, p. 233.

como pudimos observar anteriormente. Esta tarea se ve en la reconstrucción del principio material y fáctico. Re-construir la materialidad es dedicarse a algo casi totalmente destruido y que aún está en vías de destrucción práctica y teórica. Esta es una tarea por demás intensa, presente en toda la ética. Esto ha llevado a que más de un crítico confunda la propuesta con algunos determinismos como los que hemos marcado arriba.

Por otro lado, la *aplicación* conlleva una *síntesis* ética entre lo *material* y lo formal, en donde dicha aplicación del principio *material* se lleva a cabo por medio del principio moral formal de validez. El principio moral de validez conlleva exigencias *deónticas* que lo constituyen en un procedimiento de aplicación de los contenidos éticos materiales que deben distinguirse claramente de la fundamentación teórica. Para finalizar, en la tradición medieval la *moralitas* del acto se constituía en la relación trascendental del acto humano con la norma-*lex* que formaba dicho como bueno (*bonum*).

Dice Dussel, haciendo un balance referido y adjudicable al pasado helénico: “Ahora hemos ganado mucho con respecto a esa tradición precrítica (en cuanto al nivel de la validez), gracias a todos los aportes de la Modernidad: la materialidad o contenido dice referencia a la realidad de la vida de cada sujeto humano universalmente (como verdad práctica); la formalidad dice respecto a la intersubjetividad de los acuerdos libres, autónomos y consensuales (con validez universal) [y] toda la compleja diacronía del modo concreto a través del cual el acto (normas, estructuras, instituciones, etc.) se llevará a cabo...”<sup>386</sup>.

#### d) *Voz-ética*

El concepto de *voz-ética* lo propongo avanzando sobre lo que nos ha indicado E. Dussel y para re-significar mi interpretación de lo que el autor solo nombra como “escuchar la voz del otro” o “saber-oír”. Esta voz, que hay que saber escuchar y saber oír, es una *voz-ética* que a la vez que interpela al sistema, desde lo difuso o lo nítido de sus sonidos o conceptos, fundamentalmente nos compromete, responsabiliza y solidariza en no reproducir la dialéctica ontológica asimétrica del sistema.

Esta *voz-ética* de conciencia analéctica (crítica) se diferencia de la mera *voz-moral* de la conciencia burguesa de “*lo mismo*” que el capital en que esta moral en la apariencia es siempre justa (formal), pero en la realidad es vacía para aquel que está atascado en los sufrimientos que el sistema le proporciona, ya que sólo puede interpelar desde el *grito*, desde el *clamor* que reclama justicia. Lo difuso o nítido de los sonidos, conceptos o acciones proferidos por esta *voz-ética* tienen una sola dirección, la justicia y equilibrio del “trabajo-pan-paz” con el medio natural y cultural por cambios transitorios, revolución, o por profunda transformación. No reducimos el concepto de cambio, revolución y transformación a la violencia, ni a la no-violencia, consideramos que las culturas, es decir cada una de ellas, son las que deben encontrar las respuestas y los caminos de la justicia que su *voz-ética* reclama.

Luego de haber escuchado distintas voces, para nosotros, redefiniendo los términos, la revolución y el cambio tienen el significado de los distintos *caminos* que guardan los diversos sentidos desde donde se instauran; no ‘una pluralidad’ que puede ser interpretada como pluralidad de *lo mismo*, sino por sobre todo y sencillamente, pluralidades, siempre creativas, dinámicas, sustantivas y en creación de alternativas al modelo de dominación y hegemonía. ¡La Historia está por siempre viva!

---

<sup>386</sup> *Ibid* p. 216.

La filosofía debe ser hoy *oído* a la voz histórica del pobre que también es ella misma, lo que en nuestro análisis del tema, a propósito de este estudio, denominamos *voz-ética*<sup>387</sup> del pobre, de la víctima, del pueblo, porque habla desde la racionalidad, desde la localidad de su propio *ethos* o cultura convergente y divergente, y que comprometido con esa palabra es desbloqueo y descolonización de la totalidad como única y eterna. Pretendemos reeducar un oído que no sea meramente biológico, sino ético y biológico-cultural, para que sea capaz, no de oír con oídos eurocéntricos, sino, de destapar estos oídos, que en realidad, ocultan, tergiversan y aniquilan, para escuchar efectivamente.

La voz del otro es una voz ética como hemos afirmado más arriba, lo que implica que en su voz está contenida Otra cultura, Otra situacionalidad. Esta voz ética es también en realidad una voz meta-cultural como meta-física de la alteridad ya que la meta-física no es un pensamiento apartado; como Pirrón, desde su escepticismo, le criticara a los platónicos dogmáticos cuando querían sostener una entidad abstracta e independiente y separada del mundo. Ese otro (meta-físico), que esta mas allá del perímetro que yo puedo ver, y que viene a mostrarme un elemento que debo tener en cuenta. Este tipo de relación es recíproco.

La meta-física de la alteridad es meta-cultura porque aunque trabaje a un nivel de fundamentación lo hace para mostrar los límites del fundamentalismo excluyente de una cultura opresora que no se ve así misma con suficiente claridad como limitada. También pretende mostrar que hay muchos otros *con propia voz* sin necesidad de tutela ni representación, esto es, para afirmar que las culturas no son sumergibles a ningún fundamento. La meta-cultura significa la diversidad cultural contenida en el planeta, que como culturas físicas con contenido ético e histórico, se encuentran más allá de la cultura física e histórica particular eurocéntrica, que se *postula* y se *pone* como única verdad, absorbiendo toda diversidad cultural en su mismidad ontológica y opresora. Esta meta-cultura es esencial para una meta-física de la alteridad ya que se mimetiza con ella en la medida de que la informa y le brinda contenido *ético-cultural* para la tan anhelada justicia crítica siempre respetuosa de la voz del otro.

La voz del otro es diversa, y para escuchar la diversidad de voces, es preciso tener en cuenta que la voz del otro es, por otro lado, pluri-religiosa, pluri-ética, pluri-atea etc. La voz del otro además de ética, teológica y pluri-religiosa, también es fundamentalmente política porque no sólo interpela desde su propia cultura y sus propios derechos al vestido, la comida, la vivienda digna etc., sino, que también propone, *actúa* y *trabaja* para que la política no se disocie de la ética. La voz del otro y el otro como otro es una posibilidad perenne de fusión entre la ética y la política, de lo contrario el doble discurso, el sistema de vida asimétrico no se superará jamás.

De esta forma, pretendemos vincular aún más a la filosofía (y su antropología filosófica) con una antropología social y cultural para la liberación ya que la conexión es necesaria. Hemos avanzado en la articulación de la filosofía con la historia ganando terreno en la trans-disciplinariedad, que está más allá de la multi e interdisciplinariedad, ya que no se trata de meras disciplinas autónomas que se “relacionan” entre sí en un ámbito de *lo mismo*, sino, que se trata de disciplinas que se trascienden así mismas convirtiéndose, no en autoridades, sino, en discípulas unas de otras. De esta forma se donan mayores aportes y se logra constituir un lugar de construcción para un encuentro al fin, en el camino de la liberación tan anhelada.

Por ello a través de la **voz-ética-política** es posible escuchar la voz del otro que reclama justicia, vestido, comida, vivienda digna, el poder vivir etc. por lo que esta voz, como las demás, es de un constitutivo ético-biológico primero y **distinto**. Así es, por otro lado, anticipación y riesgo de decir lo nuevo, en un tiempo siempre relativo y cambiante en la historia de la liberación humana. La voz del otro, como **voz-ética**, no es interpretable desde la

---

<sup>387</sup> Opto por escribir *ética* y *ética* muchas veces como sinónimo, y otras empleando *ética* para referirme a la ciencia ética de la liberación, y *ethica* a casos prácticos o ejemplos culturales con referencia a un *ethos* en particular, que apoye el horizonte liberador de la ética crítica.

totalidad del sistema hegemónico, porque no guarda relación de fundamentación en la comprensión del ser-mundano, porque la voz del otro irrumpe desde más allá del “mundo”, que es “un mundo” subjetivo-opresor, desde el *ethos* del otro que es un *ethos* en circunstancia de oprimido y por el cual reclama justicia. Reclama que lo dejen vivir. Al respecto podemos citar lo siguiente:

Es el amor-de-justicia, trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de juzgarse por la palabra creída es, un acto creador que camina por sobre el horizonte del todo y avanza sobre la palabra del otro en lo nuevo<sup>388</sup>.

La altura del espíritu humano al que aludimos, es justamente que, en este caso particular, el europeo pueda ver y escuchar que el otro como mayoría histórica reclama poder vivir, agua, pan, trabajo liberador, vestido, techo, justicia etc. La voz del otro como pro-yecto para la liberación trans-ontológica plantea en su creatividad un nuevo orden metodológico-arquitectónico-concreto-legal-futuro y simétrico, con respecto a la ‘patria-nación’ ontológica moderna-posmoderna, “**donde-se-pueda-vivir-sin-ser-dominado ni dominar**”<sup>389</sup>. Por último la voz-ética es mestiza, ya que es, también, un principal canal de expresión de esta cultura sincrética-mestiza latinoamericana que nace en el Siglo XV como los hijos de Malinche, Hernán Cortéz y Makandal, siendo la única cultura que posee 520 años, como la primera nueva cultura de este sistema mundo. Como cultura mestiza iniciada en esta forzada modernidad es la más antigua de los demás continentes respecto de Asia, África y Oceanía.

#### *e) Un caso práctico de Voz Éthica: Franz Fanon y la Sociología de la liberación*

“Aquí la voz de Argelia” es un capítulo<sup>390</sup> en el que se estudian las nuevas actitudes del pueblo argelino a lo largo de la lucha de liberación en relación a un instrumento técnico preciso como es la radio. Frente a estas actitudes se manifiestan las intenciones de negar la liberación colonial en conjunto. Con el instrumento de la duda sobre el principio mismo de la dominación extranjera se alienta la profundización de cambios esenciales en la conciencia del colonizado, en su percepción del colonizador y en su situación de hombre en el mundo.

Por otro lado Radio Argel, es una estación transmisora francesa instalada en Argelia desde hace décadas, con la función de reedición o eco de la radiodifusión nacional francesa asentada en París. Es la expresión de la sociedad colonial y sus valores. No hay aún, contra esta técnica, una resistencia organizada. Por lo pronto, la sociedad argelina rechaza esta técnica porque afecta la estabilidad y los tipos tradicionales de la vida social, la razón es que los programas son calcados del modelo occidental y no se adaptan a la jerarquía patriarcal estricta, “feudal” y a las múltiples prohibiciones morales de la familia argelina. Por otro lado la sociedad europea, adoptó con rapidez los radiorreceptores y debían adaptarlos a la familia argelina en su totalidad. La situación colonial en sus disparidades sociales, alcanzan una intensidad extraordinaria, existiendo un aburguesamiento desenfrenado y casi caricatural de quienes están vinculados con la metrópolis. Para un europeo poseer un radioreceptor significa ingresar al círculo siempre presente de la posesión pequeño burguesa occidental que va de la radio a la casa propia.

---

<sup>388</sup> Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p. 191.

<sup>389</sup> Bauer, C.: *op. cit.* pp. 39-40-41.

<sup>390</sup> Véase Fanon, F.: *Sociología de la Liberación*. Ediciones Testimonio, Buenos Aires, 1970.

Los centros de colonización permanecen ligados a las ciudades, metrópolis que son el único mundo civilizado, siendo una forma de escapar a la posición inerte, pasiva, esterilizante del “indigenismo ambiente”<sup>391</sup>. Es el único medio para sentirse todavía un hombre civilizado. Radio Argel, fundamenta los derechos del colono y refuerza su certidumbre en la continuidad histórica de la conquista y su explotación agrícola. Es una invitación cotidiana al colono para rechazar el *mestizaje* y no olvidar los derechos de su cultura ganancial.

Antes de 1945 se multiplica la radio en Argelia en la sociedad dominante como instrumento técnico de información con dos funciones: 1) como medio de resistencia de los europeos aislados y 2) como medio de presión cultural sobre la sociedad dominada. Ambas funciones son el lazo con el mundo civilizado entre los agricultores. Es un instrumento eficaz de resistencia contra la influencia corrosiva de una sociedad indígena inmóvil sin perspectiva, atrasada y sin valor. Radio Argel, Montecarlo, París y Andorra en esta sociedad colonial desempeñan un papel protector contra la arabización<sup>392</sup>. Nos dice Fanon que “como técnica instrumental en sentido estricto, el aparato de radio desarrolla los poderes sensoriales, intelectuales y musculares del hombre en una sociedad determinada”<sup>393</sup>. Pero en la Argelia ocupada, el radioreceptor, y con él, por ejemplo Radio Argel, es una técnica del ocupante que en el cuadro de la dominación colonial no responde a ninguna necesidad vital del indígena.

El aparato de radio es símbolo de la presencia francesa como sistema material incluido en la configuración colonial. La multiplicación de estos poderes sensoriales e intelectuales por la radio son rechazados por el autóctono.

Radio Argel: mundo colonial hablado (así lo cree el argelino)



Hacia un mundo ideal eurocéntrico (Apel-Habermas)

Después de 1945 Argelia irrumpe en la escena internacional a fuerza de 45 mil muertos en Sétif y de Guelma, que alimentarán la información de diarios y boletines informativos, en regiones desconocidas y hasta indiferentes para la suerte de Argelia. Los argelinos comienzan gradualmente a cambiar desde estos hechos, y a través de las adhesiones de hombres y mujeres de América, Europa y África. El despertar del mundo colonial a la liberación progresista-progrediente de los pueblos oprimidos no es una tarea sencilla y mucho menos su profundización, sino que es, en cambio, una actividad intensa, arriesgada, compleja.

Desde 1947-1948, comienzan moderadamente a multiplicarse las radios, para luego asistir a una introducción masiva de la misma con la creación de las estaciones emisoras nacionales de Siria, Egipto y Líbano. Esta innovación en el sistema de distribución de información es acompañada por la localización del mercado que durante este período el sector de la pequeña burguesía argelina comprará los radioreceptores.

Hacia 1951-1952, frente a las crecientes escaramuzas en Túnez, el pueblo argelino siente la necesidad de incrementar su red de información. Marruecos emprende su guerra de liberación hacia el primero de Noviembre de 1954 y Argelia se une al Frente Anticolonialista del *Magreb*. Es una época en la que, como avanzamos anteriormente, se dispone de una gran adquisición de aparatos, pero acompañada con la definición de nuevas actitudes frente a esta técnica de información. La reacción de ocupante devela al argelino que algo grave sucede, y ve en su **rostro y voz ocupante** la agonía del colonialismo. A su vez el europeo en el triple canal: prensa, radio y propia movilidad, comienza a tomar conciencia de los peligros que acechan al régimen colonial. Se comienza a establecer otro espacio, más sutil, más complejo, una especie

---

<sup>391</sup> *Ibid* p. 52.

<sup>392</sup> Véase nota 1 en *ibid* p. 52.

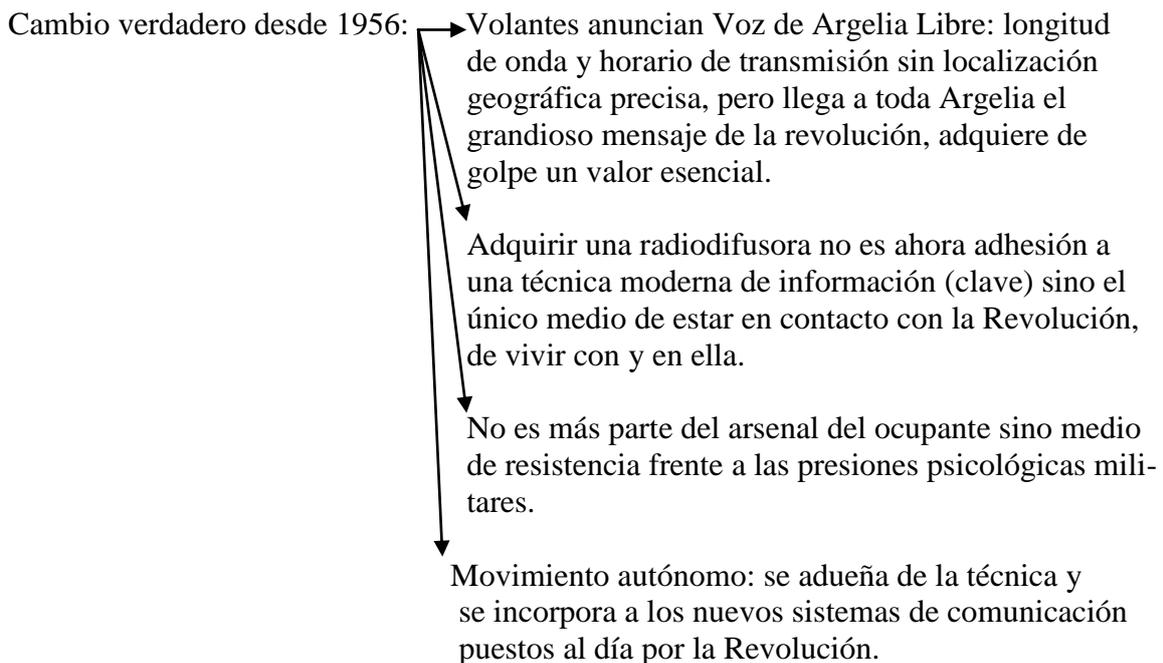
<sup>393</sup> *Ibid* p. 53.

de frontera que va ampliándose entre el conflicto colono-colonizado y que se aviva por el proceso.

El argelino siente la necesidad de elevar su vida al nivel de la vida de la Revolución. Tiene la necesidad de entrar en la red de informaciones y de penetrar en el mundo en que ocurren las cosas, en que hay lugar para los acontecimientos, en que operan las fuerzas. A través de la guerra que han emprendido los suyos, el argelino afirma su comunidad. El argelino debe oponer sus propias informaciones a las informaciones del enemigo<sup>394</sup>.

Avanzando, nos dice Fanon que “frente a la liquidación de las últimas bandas, el civil sólo puede escapar de la desesperación por un acto de fe, por una creencia indestructible”<sup>395</sup>. Antes de la rebelión es solo la vida del colono, la verdad del colono, la agonía y la nada del colonizado. Después de 1954 el europeo comprueba que otra vida se ha puesto en movimiento. Él mismo conceptualiza lo que ha de llamar el teléfono árabe a la rapidez con que, en los países del *Magreb*, la información circula de boca en boca difundiéndose en la sociedad indígena. El teléfono árabe en su momento fue una expresión peyorativa, pero desde 1954 adquiere un significado científico. Está en movimiento “la voluntad (...) de situarse lo más cerca posible de la Revolución, de encontrarse dentro de la Revolución, en fin, de *estar en el juego*”<sup>396</sup>.

Con el siguiente esquema expongo una serie de puntos que facilitan, la visión de recepción de esta nueva técnica.



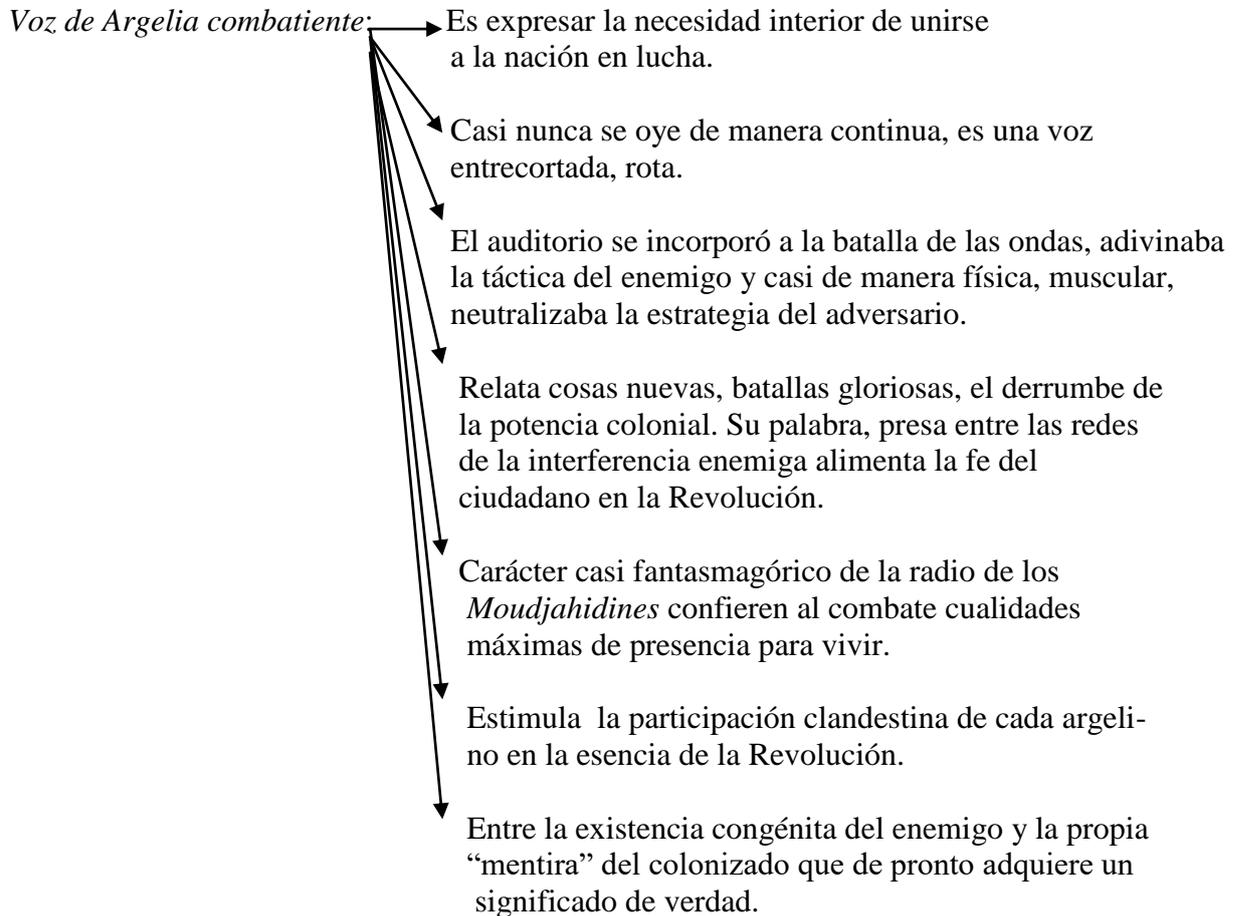
La *Voz de Argelia combatiente* llegará al pueblo, y con el empleo de las lenguas árabes, *kabylia*, francesa, se manifiesta una actitud no racista, como el colonialista tuvo que admitir. El idioma francés también se convierte en un instrumento de liberación. *Kabileños* ya no son los de la montaña, sino hermanos que con líderes como Omar Ouamrane, Belkacem Krim, Mohammedi Said, Mohand Ou El-Hadj, C. Amirouche etc. atacan a las tropas enemigas. El argelino quiere vivir al mismo nivel de la revolución y puede escuchar una voz oficial en la de

<sup>394</sup> *Ibid* p. 56.

<sup>395</sup> *Ibid* p. 56.

<sup>396</sup> *Ibid* p. 60.

los combatientes, explicando el combate, narrando la **historia de la liberación en marcha**, incorporado al nuevo aliento de la nación. Así se libra la **guerra de las ondas**, interfiriendo, localizando las longitudes de onda de la estación emisora. Por todo ello, se complotó para que la *Voz de Argelia* sea casi inaudible, pero convirtiéndose, por contrapartida, dicha difusa frecuencia en una nueva forma de lucha nacional.



Es similar la experiencia de audición en *Kabylia* escuchando “La Voz de los Árabes”, en donde estaban los campesinos apilados en decenas y centenares en torno a los radorreceptores. Muy pocos comprendían el árabe literario utilizado por las emisoras, pero la expresión del rostro se endurecía cuando escuchaban la palabra *Istiqlal* irrumpiendo en el *gourbi*. Una voz árabe que cuatro veces por hora insistía con el término *Istiqlal* a ese nivel de apasionamiento de la conciencia alcanzaba para cultivar la fe en la victoria. Dicha palabra significa independencia.

El argelino sintoniza las interferencias y detrás de ellas adivina no solo las palabras sino batallas concretas. Significan batallas entre su pueblo y el colonialismo. Tres horas de esperanza cotidiana detrás de estos sonidos interferidos. Antes de 1954 la radio es objeto pecaminoso, extraño, maldito de comunicación, imposible apertura de si mismo frente a otro para el indígena, pero después de 1954 la radio pierde su coeficiente de hostilidad. En 1956 se convierte en protectora de su pueblo.

Por otro lado los **alucinados** argelinos prisioneros de voces acusadoras escuchan ahora voces francesas apelando a un recurso de crear voces amigas y se expresan con menos agresividad, es común presenciar alucinaciones en la lengua del ocupado con carácter amistoso, de sostén, se trata aquí de una transformación dialéctica no de algo ambivalente, sino

situado, de cambio radical de valores, de equilibrio, de comienzo de la salud<sup>397</sup>. Asistimos a la casi recuperación del indígena incluso con el instrumento de la lengua del ocupante.

Hacia agosto de 1956 los franceses percibieron este fenómeno después del Congreso de *Soummam*. Es preciso recordar que responsables políticos y militares de la Revolución se reunieron en el valle *Soummam*, en el sector del comandante Amirouche para sentar las bases doctrinales de la lucha e integrar el Concejo Nacional de la Revolución Argelina (CNRA). Los trabajos se desarrollaron en francés, revelando pronto a las fuerzas de ocupación, la obsolescencia tradicional del argelino a emplear el francés en el marco del sistema colonial, integrándolo, en cambio, en la voluntad de independencia nacional del pueblo. La lengua francesa cumplía hasta ese momento “la función de *Logos*, con implicaciones ontológicas en el seno de la sociedad argelina”<sup>398</sup>. Los franceses no han estudiado con seriedad el nuevo comportamiento de los argelinos frente a su lengua y esto es un retroceso propio de esa frontera moviediza colonizador-colonizado que se dinamiza desde la resistencia y libre acción de los oprimidos.

Con respecto a la técnica radiofónica de comunicación del pensamiento a distancia, hacia antes de 1954, se escuchaba la radio que daba asilo a la palabra del ocupante, para impregnar físicamente la nación como parte fundamental del sistema de un proceso de europeización, dice Fanon, y que nosotros podemos precisar como eurocentrismo. Frente a este proceso describimos la actitud de la Nueva Argelia decidida a expresarse y hablar. La esperanza y el espíritu de la resistencia al mundo colonizador fueron alimentados y cultivados cotidianamente desde los sonidos difusos de la radio. En este contexto se logra oír y ver con claridad que Radio Argel, es ocupante que justifica la fórmula “Aquí Argel, radiodifusión francesa”, una radiodifusión para la colonización.

El carácter fantasmagórico e inaudible de la Voz de Argelia Combatiente, en cambio, no altera en nada su realidad como presencia y su poder como crítica, a través del cual Radio Argel pierde sus atributos de soberanía. Las Voces de Argelia combatiente son las que se descubren por ella. La voz del ocupante se desacraliza, es frágil, relativa, impostada. “La *Palabra* de la Nación, el *Verbo* de la Nación, ordenan al mundo y lo renueva”<sup>399</sup>. Se logra desarmar el mecanismo de despersonalización que pone en funcionamiento el ocupante a través de su radio. “En verdad, asistimos a una profunda transformación de los medios de percepción, del mundo mismo de la percepción”<sup>400</sup>.

El gran tema de este parágrafo fue la descolonización de la palabra del ocupante a través de la manifiesta voz *ética*, en este caso, de Argelia. Al haber impuesto la voz nacional, naci-ente, al monólogo del ocupante, del dominador, se logra ganar en cada rincón del mundo colonial y se logra difundir su voz-*ética* a otras partes del mundo. La semana de la solidaridad con Argelia, organizada por el pueblo chino o la resolución de los congresos de los pueblos africanos incorporan al *fellah* a la inmensa ola que intenta barrer con las tiranías. La radio así integrada a las condiciones de vida de la Nación tendrá en la fase de constitución del país una importancia excepcional. En Argelia después de la guerra es imposible una inadecuación entre el pueblo y la voz que lo expresa. Y para finalizar de manera sintética nos dice Fanon que:

A la pedagogía revolucionaria de la lucha de Liberación debe seguir normalmente una pedagogía revolucionaria de construcción de la Nación. (...). Argelia ha vivido una experiencia privilegiada. Durante muchos años, la radio ha sido para muchos uno de los medios de oponerse a la ocupación y de creer en la Liberación. La identificación de la

---

<sup>397</sup> Este término lo seguiremos reflexionando cuando abordemos la psicología social, y en el aporte crítico de una *medicina para la liberación* hacia finales de este trabajo.

<sup>398</sup> *Ibid* p. 71.

<sup>399</sup> *Ibid* p. 75.

<sup>400</sup> *Ibid* p. 75.

voz de la Revolución con la verdad fundamental de la Nación, ha abierto horizontes ilimitados<sup>401</sup>.

### ***Esfera material***

En el pórtico de esta esfera abordaré: a) Introducción; b) Sobre la tesis 1, 3 y 11 de la Ética; c) Dignidad ética; d) Biología cognitiva-afectiva para una antropología de la liberación. Antropología neuronal vs. Antropología metafísica del alma sustancial; d.1) La conciencia según A. Damasio: Descartes, un precursor, productor, paladín de la mente; d.2) H. Maturana; d.3) G. Edelman; d.4) Sistema evaluativo-afectivo; e) Criterio y principio material universal de la ética; e.1) Criterio material-universal de verdad práctica; e.2) Principio ético material universal; e.3) Aplicación del principio.

#### ***a) Introducción***

“Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética”<sup>402</sup>. Debemos hacer aclaraciones antes de entrar de lleno en el tema. Este es el principio del cual parte nuestro filósofo en la *Ética* para el comienzo de la exposición de los fundamentos. Es preciso destacar que no me refiero en singular, sino en plural, respecto a dichos fundamentos. Esto evita la recaída en fundamentalismos como los que han antecedido. Al ser cada momento necesario pero por sí mismo no suficiente, logrando una suficiencia temporal y relativa sólo en la conjunción constitutiva de los principios, la plurifundamentación favorece la construcción comunitaria simétrica relativa. Lo de temporal y relativo nuevamente alude al hecho de que no es posible cubrir la totalidad de las acciones humanas de manera completa en la Historia. Sería necesaria una inteligencia infinita, a velocidad infinita.

Por fundamento<sup>403</sup> se entiende un sentido previo (*ab-grund*) a lo ontológico (*grund*), como es también anterior al momento metafísico o ético de Levinas que veremos en la parte crítica. Esto se debe a que la vida humana, como su inicio, es lo pre-ético: es aspecto *material* de lo ético. En sentido zubiriano-ellacuriano, sostiene Dussel que es el modo de realidad de la vida humana que Levinas supone en su fenomenología. Y seguido realiza una serie de prevenciones<sup>404</sup>, dejando claro su distancia con vitalismos como los de L. Klager, O. Spengler, del nazismo alemán, del fascismo italiano y de sus efectos en América Latina y otros horizontes culturales. También se distancia de vitalismos como los de Nietzsche. Y *desea* que se lo sitúe en una corriente latinoamericana crítica-liberacionista que incluye los movimientos indios, afroamericanos y caribeños, de los grupos populares, de los movimientos femeninos, ecologistas, etc., luchando por la vida de cada sujeto ético, de cada comunidad. Declara Dussel que su línea crítica, de tradición, comienza con Karl Marx, pasa por Freud y puede culminar con Franz Hinkelammert. Se trata de una absoluta distancia con los grupos reaccionarios *pro vita*. A esta tradición le llamo crítica al etno y al eurocentrismo, en donde Dussel como muchos de estos autores conservan resabios de los mismos. También es una forma de operar la crítica en dicho ámbito, propiciando la incorporación de aportes que nos posibiliten avanzar.

Más allá de las advertencias hechas, no pudieron evitarse los rótulos de vitalista, darwinista, materialista, etc., como otras prejuiciosas interpretaciones parceladas, incompletas, como lecturas de lo que pretende criticarse en el mejor de los casos, o meramente

---

<sup>401</sup> Cf. *ibid* p. 76.

<sup>402</sup> Dussel *op. cit.* [57], p. 91.

<sup>403</sup> Véase nota 1, p. 143 en *ibid* p. 89.

<sup>404</sup> Véase nota 3, pp. 143-144, en *ibid* p. 91.

descalificarse para los peores casos. Por otro lado, Dussel también se ve obligado por este motivo, a suavizar la relación entre el sujeto ético comunitario y el horizonte de vida, y más aún por coherencia con el planteo multifundamental. Lo veremos en *Política II* que, de una manera más suelta y con el precedente de esta ética, puede referirse a dicha relación de manera más sólida. En esta ética, propiamente, el trabajo es intenso, sin tregua, debido a que es preciso reconstruir el nivel material que el neoliberalismo formalista oculta, tergiversa, oblitera, omite y *destruye* como tal en la conciencia del sujeto como ético; como el neoliberalismo economicista arrasa el nivel material propio de cada horizonte cultural histórico de cada nación. Plantearse la reconstrucción de este nivel, nos traba en una intensa labor que por contrapartida nos está develando dicha ausencia. Esta ardua tarea no debería confundirse con la búsqueda de determinismos que, de hecho, no están. Pienso que posibles críticas, necesarias críticas, pueden pasar por otro lado. En la parte final de este trabajo expondré algunas que construyo *ad hoc*.

Por último, no hay una tal construcción excluyente del principio *material*, sino que contrasta la reconstrucción de un nivel cuasi absolutamente destruido en los países periféricos-oprimidos-dependientes. Hay una convivencia de principios que posibilita la dinámica de una relación simétrica siempre en movimiento. La relación entre principios, a su vez, hace que cada uno sea más de lo que es por sí mismo, pero sólo a través de una relación co-constitutiva que evita la *puesta* de uno como un todo exclusivo. Sus especificidades, a la vez, se ven en el *predominio* del campo abordado, no en la absoluta separación de campos que, como tal o humanamente hablando, no se registra. El resultado es una base de multifundamentación ética simétrica que seguiremos construyendo.

### **b) Sobre la tesis 1, 3 y 11 de la Ética**

Estas tesis marcan el rumbo de esta ética, despejando dudas y prejuicios. Con la primera tesis<sup>405</sup> se plantea al comienzo de este libro, con una “Historia mundial de las eticidades”, esto es, una ética a su vez histórica-filosófica y no historicista. Se critica y deconstruye la vieja y falaz idea eurocéntrica de historia antigua, medieval, moderna, contemporánea, y se esboza los trazos para el proceso de una historia inter-regional que culmina en el primer sistema mundial propiamente<sup>406</sup>. Esta tesis será retomada para un mayor desarrollo en *Política I*, que abordaré luego del tratamiento ético.

Con la tesis 3, que ya he expuesto en parte<sup>407</sup>, se establece el rumbo del concepto vida que subyace a la ética y su método. Hemos iniciado este trabajo con distancia de los determinismos, y cuando se lo aprecie en su conjunto, se captará la absoluta distancia del biologicismo simplista o el materialismo cosmológico. Dussel emplea el término *Anj* (*Ankh*), signo egipcio que portaba *Osiris* siempre en su mano y que significa vida. Algunas aclaraciones al respecto: es importante este recurso deconstructivo en coherencia con la tesis 1, ya que nos posibilita ir más allá del griegocentrismo. Igualmente, hay que tomar unos recaudos. *Osiris* es la forma griega (‘*Οσίρις*) de su nombre egipcio *Asir* o *Usir* (el bien) asesinado por su hermano *Seth* (el mal), quien lo arroja al Nilo. Lo encuentra *Isis* que con su amor le devuelve la vida, triunfando así el bien sobre el mal. La trinidad osiríaca se conforma por *Asir*, *Ast* o *Isis*, en griego (su mujer) y por *Hor* infante<sup>408</sup> *Horus*, en griego (su hijo). *Asir* es así el dios de la resurrección, símbolo de la fertilidad y regeneración del Nilo, de la vegetación

---

<sup>405</sup> Véase *ibid* p. 617.

<sup>406</sup> Véase punto Eb) pp. 80 a 84, y F) pp. 87 a 93 en Bauer, C. *op. cit.*

<sup>407</sup> Véase *ibid* p. 87.

<sup>408</sup> El anterior *Horus* era hermano de *Asis*.

y agricultura, como también preside el tribunal del juicio de los difuntos. *Asir* encarna al sol y es símbolo de regeneración permanente de la vida vegetal, animal y humana.

El oro era el material del que estaban constituidos los dioses, como representación del fulgor solar. Con este material se confeccionaban las máscaras que cubrían el rostro de la momia del faraón, manifestando de este *modo* su índole solar. Recordemos que *Ra*, de entre una diversidad de deidades solares, fue considerado el principal dios en el Egipto antiguo-faraónico hacia su V dinastía (2500 A.C.). Con estas resumidas líneas pretendo señalar que más allá de la importante estrategia deconstructiva del griegocentrismo, es también imprescindible prevenirse de desarrollar, otros centrismos, en este caso un egiptocentrismo de “viejos” simbolismos con respecto a una dimensión de vida nueva que se busca, ya que podemos apreciar en estas líneas, como si las seguimos desarrollando, un modo de ser egipcio, denso, problemático, caótico, restaurador, y en donde comienzan a surgir las primeras instituciones, por ejemplo, del esclavismo.

El oro no era extraído ni trabajado por los faraones, como es conocido en público alcance. Con esto tampoco pretendo un mero lo mismo (*tò autó*) traspolando el horizonte de negatividad “contemporáneo” a aquella época, para terminar de maldecir absolutamente la planicie histórica. Esto también ya ha acontecido en diferentes líneas y épocas. Se incurre en contradicción cuando se recurre polarizadamente a viejas simbologías para referirse a una nueva y fecunda forma de vida. No es ese nuestro intento. Pero es la actitud deconstructiva la que rescato. Por ejemplo, continuado a la indicación de “*Osiris*” Dussel señala lo siguiente: “La vida humana de la que hablamos, no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un modo de ser”<sup>409</sup>. Que emerja una nueva simbología que abone, tampoco depende de uno, advendrá o no con el tiempo. Y en sentido positivo y con un gran tamiz del pasado, Dussel señala lo siguiente: “La *vida humana* es un modo de realidad; es la vida concreta, un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología), donde lo real se actualiza como verdad práctica”<sup>410</sup>. Desde esta movilidad se pretende evitar los reduccionismos que ya hemos mencionado.

Por otro lado, esto se complementa con la siguiente afirmación:

La vida humana tiene la racionalidad como constitutiva *intrínseca* (porque humana) y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una astucia de la vida. La vida humana nunca es lo otro que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida (y la vida como lo irracional, en el caso de tantos racionalismos reductivistas, porque en ese caso se cae en una falacia contraria y tan mortal -en cuanto posibilita la muerte del sujeto humano- como la del vitalismo irracionalista<sup>411</sup>.

Se trata de evitar todo tipo de reduccionismos vitalistas, racionalistas, historicistas, etc. Por último, sostiene también, con influencia de Schnädelbach, “defendemos entonces, que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última referencia de verdad, y como condición absoluta de su posibilidad, a la vida humana”<sup>412</sup>.

Con la tesis 11, se avanza sobre el horizonte de la sobrevivencia, no en sentido negativo, sino como producción reproducción y desarrollo de la vida, a lo cual le he añadido el término proyección desde mi escrito anterior (2008) y como vengo sosteniendo en este trabajo. Como tal, el término sobrevivencia adquirirá mayor relevancia a partir de *Política II*.

---

<sup>409</sup> Dussel, *op. cit.* p. 618.

<sup>410</sup> *Ibid* p. 618.

<sup>411</sup> *Ibid* p. 618.

<sup>412</sup> *Ibid* pp. 618-619.

Es así que a los tres momentos propuestos por Dussel, le agregamos uno. Tenemos entonces que *producción* de la vida humana se refiere a los niveles vegetativo o físico, material, en este caso, con “e” en alemán *materiell*, a través de las funciones superiores de la mente con contenido *material* (con *a* en alemán), como es abordado en la tesis 10<sup>413</sup>, y como lo traté en mi escrito<sup>414</sup>. Dichas funciones aluden a la conciencia, autoconciencia, **concientización**, sobre todo anadialógicas, funciones lingüísticas, valorativas, con libertad y responsabilidad éticas, etc. *Reproducción* de la vida humana es el proceso que se continúa de la producción en el tiempo, por medio de las instituciones histórica, política, cultural, etc., siendo el ámbito propio de la razón práctico-material-reproductivo, motivado por las **pulsiones reproductivas**. *Desarrollo* de la vida humana se encuadra en el marco de las instituciones o culturas reproductivas históricas de la humanidad. La mera producción y crecimiento ha dejado lugar al desarrollo histórico. La pura reproducción de un sistema de eticidad que impide un desarrollo ético como base de la cultura, exigirá un proceso transformador-crítico-liberador. Este es el ámbito de la razón ético-crítica. *Proyección* alude al momento de consolidación e impulso hacia los fines puestos (*positum*), o a una revisión completa que pueda cambiar el rumbo, o a una crítica transformadora que reinicie el proceso. Se conjugan los anteriores momentos en un ámbito de cruces complejos pero necesarios, tendientes a una nueva suficiencia.

Para cerrar este apartado, sostengo que no se separa lo vegetativo de las funciones superiores ni se subordina asimétricamente una a la otra y viceversa, sino que -como necesarias y no suficientes por sí mismas- se integran relacionadamente para una posible suficiencia relativa, nunca absoluta, hacia un desarrollo humano comunitario sostenible. Es determinante Dussel al referirse aquí al criterio *material*<sup>415</sup>, y puede confundírsele con el horizonte de la vida. Cuando la autoconservación del sistema, orden ontológico vigente, se opone a la reproducción de la vida humana, el criterio material o razón ética originaria es anterior o un *a priori* de dicho orden dominante. Por otro lado, el criterio material crítico, como razón ética pre-originaria, es un *a posteriori* respecto de la totalidad, cumpliendo la función (no funcionalismo) de juicio ético crítico del sistema cerrado y exclusor. Así como la víctima, siempre particular, con su vivencia y **voz-ética** no *es* el nivel material, sino el movimiento actualizable de la crítica total para todo tiempo; tampoco el nivel material es el horizonte identificable con la vida total. Mejor es aproximarse a una suficiencia nunca absoluta a través de una arquitectónica compleja que seguiremos trabajando.

### c) *Dignidad ética*

La vida humana es el contenido de esta ética. No es condición *sine qua non* una ética del reconocimiento. Sí es complementaria. El proyecto de la ética comienza específicamente a desplazarse con un compromiso definido desde la crítica ética, donde se afirma la dignidad negada de la *vida* de la víctima oprimida, excluida. Esto se abordará con más especificidad en el nivel crítico material. Es una instancia inevitablemente decisiva. Cuando se trata de hegemonías-sistemas economicistas, la permanente transferencia de valor-energía es determinante, produciendo empobrecimiento, exclusión, dominación, represión. Además de las acusaciones que he expuesto, esta ética, por este motivo, también puede ser rotulada de racionalista, o irracionalista, neo-aristotélica, comunitarianista, axiológica, fundamentalista. Lo cierto es que éste es un núcleo inevitable para el dominador y el excluido. Muy lejos está de absolutizarlo, sino de reconocerlo éticamente y de proponer soluciones. Este complejo ético

---

<sup>413</sup> *Ibid* pp. 621-622.

<sup>414</sup> Véase nota 215, Bauer C. *op. cit.* pp.166-167.

<sup>415</sup> Véase último párrafo de Tesis 11 en *ibid* p. 622.

articulado tiende a soluciones compartidas. Por ello, también puede ser tildado de soberbismo. El pretender brindar soluciones con una función transformadora de la filosofía no tiene que ver con ello. La ética tiene como punto de partida crítico el sufrimiento de la víctima y pretender dejar un *plus* de interrogantes que aumenten la problemática, en *pos* de enriquecer una actitud hermenéutica; puede, por cierto, ser muy aprovechable, pero también puede caer en un proyecto egoísta, hedonista, tendiente a satisfacer exquisites de erudición.

Avancemos unos pasos al respecto. Esta ética, como ética sin más, no renuncia a una universalidad contenida en cada uno de sus principios y niveles. Este principio material obliga universalmente a producir, reproducir y desarrollar, proyectar la vida 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<sup>416</sup>. Y a continuación, agrega: “El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización. Las culturas, por ejemplo, son modos particulares de vida, modos movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad, desde dentro”<sup>417</sup>.

El institucionalismo analéctico o anadialéctico vislumbra que toda norma, acción, microestructura, institución, eticidad, cultura, tienen necesariamente como contenido, algún momento de la producción, reproducción y desarrollo, proyección de la vida humana en concreto. Cómo negarlo, si no es a través de una contradicción performativa, por ejemplo, como la del cínico, que abordaremos con mayor detenimiento en *Política II*.

Para finalizar, más allá de cualquier duda pirrónica, o cartesiana, declara Dussel:

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.)<sup>418</sup>.

#### ***d) Biología cognitiva-afectiva para una antropología de la liberación Antropología neuronal vs. Antropología metafísica del alma sustancial***

Desde una perspectiva crítica-liberadora, no cosificante, la ética releva los procesos auto-organizados-autorregulados de la vida. La conciencia y su intervención son necesarias pero no suficientes. No es preciso que la conciencia intervenga siempre, tampoco es posible para todo tiempo y lugar. Pero indefectiblemente -y muchas veces inevitablemente- está presente. Podemos decir que esta siempre en cuanto está presente el ser humano, pero como posibilidad no como intervención permanente. Por otro lado -y es el que nos interesa indagar-, debido a su exploración, la conciencia cumple sobre todo un papel determinante en la interpelación-intervención crítica. De esta forma se traza la conciencia correctiva con respecto a los efectos negativos intencionales<sup>419</sup> de las decisiones, de las acciones llevadas a cabo. La

---

<sup>416</sup> *Ibid* p. 91.

<sup>417</sup> *Ibid* p. 91.

<sup>418</sup> *Ibid* p. 92.

<sup>419</sup> El término está expresado en sentido fenomenológico, como tender hacia (*intendere*). Se tiende hacia, y se producen efectos, no es preciso aún determinar qué tipo de intenciones son. Dussel habla de efectos no intencionales, y para el caso de este estudio, se prefiere emplear el término intencional, ya que se lo considera más claro. En la nota 268 de pp. 195-196, en Bauer, C. (2008) había observado este tema.

conciencia intencional con sentido correctivo es origen de una ética comunitaria. La conciencia intencional con sentido egológico tuvo un *pseudo* y efímero sentido correctivo y a poco andar, se autocentró y desorbitó cultura que tocó. Ese plazo que va del Siglo XV al Siglo XVII, es relativamente corto, en términos históricos, pero realmente largo en términos éticos, en lo que hace al sufrimiento, padecimiento, borramiento de la diversidad cultural. Este es un punto de partida para la conciencia ética, correctiva-crítica, y no la mera conciencia crítica egótica. Para avanzar en el tema, es preciso detenerse en los estudios empíricos de la biología cerebral, que hace poco más de 20 años ha captado el interés de los filósofos actuales.

Nuevamente, debemos prevenir acerca de los reduccionismos o meras totalizaciones de, por ejemplo, el naturalismo o el darwinismo ético. La realidad de la subjetividad<sup>420</sup> como hecho concreto, comprende básicamente, dos aspectos: por un lado, la introspección filosófica, reflexionante, refleja y, por otro lado, el hecho de observación neurológica. Por la falta de habitualidad y conocimiento de estos campos en su relación, aún se los percibe como muy separadamente, pero debemos comenzar a fijar o vertebrar columnas de comunicación. Ambos campos poseen una base *material* común, el sujeto vivo corporal y de contenido, es decir, se trata de la implantación cerebral en la corporalidad humana y de la “corporalidad” contenida-reflejada en el cerebro, que en su relación sumamente compleja, no cerrada, emerge aquello que llamamos sujeto vivo interactuante. El planteo es distinto de un materialismo naturalista o *standard* o el adaptacionismo de códigos éticos, instinto de simpatía en Darwin, traídos de la mano de una *herencia* de caracteres recibidos.

Para el caso, se trata de recuperar las dimensiones de la corporalidad y estimular dicha investigación, imprescindible para las éticas de la vida. Las morales formales o los materialismos reductivos no consideran este tema adecuadamente. Dussel, basado en la neurociencia, da cuenta de la diferencia siempre existente –incluso en el largo plazo– entre el hecho neurológico y el hecho reflexivo de la subjetividad, aunque el segundo es portado materialmente por el primero<sup>421</sup>. Por un lado, es de relevancia destacar esta diferencia, porque en la no identificación nos previene de caer en un biologismo reductivo materialista, como también de caer en un formalismo reflexivo, subjetivista. Por otro lado, es necesario prevenir, debido a que existe el riesgo de recaer en un dualismo sustancial, o algún tipo de reductivismo si se polariza uno u otro aspecto.

Podemos entender este proceso de largo, medio y corto plazo desde la relacionalidad ético-arquitectónica. Si se pierde este ámbito de relacionalidad dinámica co-constituyente, donde cada elemento es necesario y no suficiente por sí mismo, logrando una suficiencia a su vez relativa, no acabada, se está en riesgo de caer en un reduccionismo, germen o génesis de absolutismos, de totalidades cerradas. El hecho reflexivo de la subjetividad<sup>422</sup> se constituye en el análisis psicológico, psicoanalítico, de experiencia cotidiana, mientras que el hecho neurológico se constituye desde la observación de las ciencias neurobiológicas. Ambos hechos no se identifican asintóticamente; para que la identificación sea tal, la *sinapsis* de una neurona o célula, en su comunicación con otra, debería sentirse subjetivamente en su descarga eléctrica como tal, y esto, empíricamente no es posible permanentemente, como bloque o cuasi parcialmente.

Ambos hechos tienen en común una realidad cerebral que los conforma y a la vez es constituida. En este caso, se trata de una realidad filosófica co-constituida sin última instancia y de manera fundamentalista, desde donde es posible hacer transdisciplinariamente una neurofilosofía útil para las éticas. El “tengo hambre” es posible por el organismo, el saciarlo, por el múltiple reconocimiento, y la saciedad relativa, por el acto; sin alguno de estos elementos conjugados el desarrollo de la vida no sería posible. No se puede seguir de todo lo

---

<sup>420</sup> Véase nota 13 en Dussel, *ibid* p. 144.

<sup>421</sup> Véase *ibid* p. 94.

<sup>422</sup> Cf. Nota 14 en *ibid* p. 144.

dicho ningún tipo de fundamentalismo ni reduccionismo, sea *material*, formal, o práctico. Se trata de no caer en monismos, dualismos, reduccionismos ni meros relativismos, sino de lograr una visión integral de unidad del ser humano, a su vez siempre actualizable.

**d.1) La conciencia según A. Damasio: Descartes, un precursor, productor, paladín de la mente.**

Para Damasio no habría sido posible elaborar su libro *El error de Descartes*, o como él dice, presentar su parte en esta conversación sin ocuparse de Descartes como precursor de un complejo de ideas acerca del cuerpo, el cerebro y la mente; y que todavía hoy siguen marcando las ciencias y humanidades europeas. Su preocupación es por la noción dualista con que Descartes escinde el cerebro del cuerpo. Está meditación cartesiana pienso, luego existo “aparece por primera vez en la cuarta parte de *El Discurso del método* (1637) en francés (*Je pense, donc Je suis*), y luego en la primera parte de los *Principios de filosofía* (1644) en latín (*cogito ergo sum*)”.<sup>423</sup>

Descartes sostenía que pensar era una actividad ajena al cuerpo, esta fórmula afirma la separación de la mente como cosa pensante (*res cogitans*), del cuerpo, como cosa no pensante, que tiene extensión y partes mecánicas (*res extensa*). Con júbilo Descartes aceptaba y se compenetraba en esta meditación que le aparecía tan veraz que no podría ser removida por ningún escepticismo. En sus propias palabras “... y viendo que esta verdad, pienso, luego existo, era tan cierta y segura, que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no podrían hacerla tambalear, llegué a la conclusión de que la aceptaría sin escrúpulos como el principio primero de la filosofía que estaba buscando”<sup>424</sup>.

De esta forma Descartes hizo un fundamento lógico para iniciar una nueva era de la filosofía, llamada modernidad que sería surcada-abismada por el dualismo. Llegado a este punto Damasio se hace escuchar con una réplica, diciendo que, considerada la afirmación “Pienso, luego existo”, de una forma literal, ilustra precisamente lo contrario de lo que creo es la verdad acerca de los orígenes de la mente y su relación con el cuerpo, sugiere que, pensar y la conciencia de pensar son los substratos reales del ser. Sin embargo mucho antes del amanecer de la humanidad los seres eran seres. En algún momento de la evolución afloró una conciencia elemental, acompañada de un funcionamiento mental sencillo, que con la progresiva complejidad de la conciencia desembocó en la posibilidad de pensar, y después; en la de usar el lenguaje para organizar y comunicar mejor los pensamientos.

Para Damasio, entonces, primero está el organismo (*res extensa*-monismo) y después el pensamiento, y agrega aun más: lo mismo nos vale hoy como individuos que, cuando llegamos al mundo y nos desarrollamos, empezamos siendo, y sólo después pensamos. Somos y después pensamos y pensamos sólo en la medida que somos, porque las estructuras y operaciones del ser causan el pensamiento. Es muy claro Damasio con esta exposición, entiende al ser como un cuerpo con estructuras y con todas las capacidades en evolución hacia el pensamiento, y el pensamiento una vez emergido evolucionando al cuerpo.

Pero entonces, ¿cuál sería la errata cartesiana?, y Damasio cita a Descartes:

(...) porque me sabía una substancia cuya esencia y naturaleza es pensar, para cuya existencia no es necesario ningún lugar, ni depende de nada material, de manera que este yo, es decir el alma por la cual soy lo que soy es totalmente distinto del cuerpo y es

---

<sup>423</sup>Damasio Antonio: *El error de Descartes*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile 1996, cap 11, p.276. Así comienza su trabajo.

<sup>424</sup> *Ibid* cap. 11, p. 277.

más fácil de conocer que este último; y aún si el cuerpo no fuera, no cesaría el alma de ser lo que es<sup>425</sup>.

Al punto, afirma Damasio, que en esto consiste el error de Descartes, en la separación casi infranqueable entre cuerpo y mente, entre substancia medible, dimensionada, mecánicamente operada e infinitamente divisible del cuerpo; y la substancia sin dimensiones, no mecánica e indivisible de la mente. Es decir que mediante esa separación de las operaciones más refinadas de la mente, de la estructura y operación de un organismo biológico, sugiere así que razonamiento, juicio moral, y sufrimiento derivado del dolor físico o de las alteraciones emocionales pueden existir separados del cuerpo. La dificultad de Descartes es demostrar la existencia del cuerpo, posibilitar el conocimiento como autónomo (teoría del conocimiento), efectivizar la ciencia unificándola por medio del método matemático. No hay conciencia sin cuerpo. Una especie de monista corporal evolucionista pragmático del tipo *harward* rortyano, putniano puede ser complementario a esta visión, claro que pasándolo por el tamiz de la crítica.

A raíz de las observaciones realizadas, no ya desde la metafísica moderna, sino desde la neurobiología de donde se establece otro tipo de hipótesis, es que le cabe preguntarse a Damasio, ¿cómo nos adviene la conciencia?, es decir, ¿cómo nos deviene una sensación de *self* en el acto de conocer? Damasio va a detenerse a considerar lo que sucede dentro del organismo cuando este interactúa con un objeto, ya sea dentro de una delimitación corporal como es por ejemplo el dolor, o fuera como es en el caso de un paisaje. Este es un acontecer todavía sin palabras. Los personajes en este acontecer son el organismo y el objeto y al desplegarse en el tiempo tienen un comienzo que se denomina estado inicial del organismo, un intermedio que es la llegada del objeto, y un final que tejen las reacciones que rematan en el estado modificado del organismo. Entonces, dice Damasio que nos volvemos conscientes cuando nuestros organismos construyen y exhiben internamente una modalidad específica de conocimiento no verbal, y cuando este conocimiento ocurre junto con la exhibición interna del objeto de modo destacado. “Este conocimiento emerge como sentimiento de saber”<sup>426</sup>.

Ahora todo esto conlleva un enigma, este es, ¿mediante que artificio se capta este conocimiento y por qué el saber surge primero bajo forma de sentimiento? La hipótesis con la que responde Damasio a este interrogante es que “la conciencia nuclear ocurre cuando los dispositivos cerebrales de representación generan, en imágenes, un relato no verbal de la manera en que el estado del organismo se ve afectado por el procesamiento de un objeto, y cuando este proceso realza la imagen del objeto causal, instalándolo destacadamente en un contexto espacial y temporal”<sup>427</sup>. Esta hipótesis muestra dos integrantes en el mecanismo, uno es la generación del relato no verbal, en imágenes de la relación objeto organismo, fuente de la sensación de *self* en el acto de conocer; y el realce de las imágenes de un objeto. En lo que hace a sensación de *self*, la hipótesis se asienta en estas premisas: A) la conciencia depende de la construcción de nuevos conocimientos en una interacción entre organismo y objeto; B) el organismo (unidad) está cartografiado en el cerebro; C) los mapas sensoriomotores pertinentes al objeto causan cambios...; D) los cambios descritos en C pueden ser representados en otros mapas de segundo orden; E) los patrones neurales transitoriamente formados en mapas de segundo orden pueden transformarse en imágenes, no menos que los patrones neurales en los mapas de primer orden; F) debido a la naturaleza cuerpo-relativa de los mapas del organismo y los mapas de segundo orden, las imágenes mentales que describen la relación son sentimientos.

El problema del *self* dentro del problema de la conciencia en lo tocante al cerebro hace que en la hipótesis del *proto self* represente al organismo en la interacción objeto-organismo. “El cerebro forma imágenes de un objeto, rostro, melodía, dolor de muelas, etc. y a medida que

---

<sup>425</sup> *Ibid* cap. 11, p. 277.

<sup>426</sup> Damasio, Antonio: *Sentir lo que sucede*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2000, cap. 6, p. 189.

<sup>427</sup> *Ibid* cap. 6, pp. 189-190.

las imágenes del objeto afectan el estado del organismo, otro nivel del cerebro crea una veloz narración no verbal de los eventos en curso en las diversas regiones del cerebro activadas por la interacción objeto-organismo”<sup>428</sup>. Este cartografiado de conciencia-objeto relacionados suceden en mapas neurales de primer orden que representan al *proto self* y al objeto. El detalle de la relación causal entre objeto y organismo es captado en mapas neurales de segundo orden. Esta narración es la del organismo captado en el acto de representar su propio estado mudable conforme se dedica a representar otra cosa. La identidad cognoscente del captador se crea en la narración del proceso de captar. Esta narración no verbal que propone Damasio se asienta en patrones neurales que se transforman en imágenes siendo estas, la misma moneda fundamental en que se lleva a cabo la descripción del objeto generador de conciencia. Más importantes es, que las imágenes que componen el relato se introducen en flujo de pensamiento de tu organismo.

De esta forma se sabe que se está consciente, y se siente que se está inmerso en el acto de conocer porque la sutil reseña en imágenes exhibe el conocimiento de que un objeto de relevancia mental reciente cambió tu *proto self*. “Sabes que existes porque el relato te muestra como protagonista en el acto de saber”<sup>429</sup>. Te elevas sobre el espectro del saber de manera transitoria pero incesante, en calidad de *self* nuclear sentido, renovado una y otra vez de acuerdo a objetos exteriores al cerebro hacia evocaciones sensoriales, motoras o automáticas. La primera base del tú consciente es un sentimiento que surge en la re-representación del *proto self* no consciente mientras está siendo modificado al interior de una reseña que establece la causa de la modificación. “El primer truco tras la conciencia es la creación de esta reseña, y su primer resultado es el sentimiento de saber. El saber nace a la vida en el relato, y es inherente al patrón neural recién construido que constituye la reseña no verbal”<sup>430</sup>. Más allá del *self* nuclear transitorio se encuentra el *self* autobiográfico. Algo perdura después de muchas emergencias efímeras del *self* nuclear, cuando cantidades mayores o menores de imágenes reconstruidas tornan explícitos los registros personales, estos se convierten en el *self* autobiográfico.

Damasio sostiene que “esta maravilla tal como la ve, es que desde el punto de vista neural y cognoscitivo la memoria autobiográfica esté conectada de manera arquitectónica con el *proto self* no consciente y con la conciencia nuclear emergente en cada instante vivido”<sup>431</sup>. La base del *self* autobiográfico aunque estable e invariable, su paisaje cambia de continuo como resultado de la experiencia. La manifestación del *self* autobiográfico es más viable de retoque que el *self* nuclear, que se produce siempre con la misma forma esencial a lo largo de la vida. Más allá de las múltiples estructuras neurales donde se representan separadamente los cambios en el objeto causativo y en el organismo, existe otra estructura que re-representa al *proto self* y al objeto en su relación temporal. Esto le genera la sospecha a Damasio que en el cerebro humano hay, diversas estructuras capaces de generar un patrón de segundo orden que re-representa ocurrencias de primer orden. Este patrón neural de segundo orden que sustenta la reseña de imágenes no verbales de la relación objeto-organismo, se basa tal vez en una señalización cruzada entre variadas estructuras de segundo orden.

Según Damasio la conciencia nuclear se genera por pulsaciones, que es gatillada por los objetos con que interactuamos, y que recordamos. La continuidad de la conciencia proviene del abundante flujo de narraciones no verbales de la conciencia nuclear. Así es viable que se genere al mismo tiempo más de una narración y ello se debe a que más de un objeto puede ser captado en un lapso de tiempo siendo de esta forma que más de un objeto pueda inducir una modificación en el estado del *proto self*. Relatar la historia de los cambios causados en el *proto*

---

<sup>428</sup> *Ibid* cap. 6, p. 191.

<sup>429</sup> *Ibid* cap. 6, p. 192.

<sup>430</sup> *Ibid* cap. 6, p. 193.

<sup>431</sup> *Ibid* cap. 6, p. 194.

*self* inaugural por la interacción del organismo con los objetos requiere un proceso y una base neural propios. Esto le genera a Damasio, una sospecha de que en el cerebro humano hay diversas estructuras capaces de generar un patrón de segundo orden que re-representa ocurrencias de primer orden, y en esta línea de la reseña de imágenes no verbales de la relación objeto-organismo se basa en una señalización cruzada entre variadas estructuras de segundo orden, es poco probable que una región del cerebro posea el supremo patrón neural de segundo orden. “Las características principales de las estructuras de segundo orden son: A) ser capaz de recibir señales vía *axones* desde sitios que participan en la representación del *proto self*; B) ser capaz de generar un patrón neural que describa en orden temporal los sucesos que ocurren en los mapas de primer orden; C) ser capaz de introducir la imagen resultante del patrón neural en el flujo general de imágenes que denominamos pensamiento; D) ser capaz de retro-señalar las estructuras procesadoras del objeto, para realzar su imagen.

Ahora esta “...narración no verbal es natural. La representación imagética de secuencias de eventos cerebrales (...) es la materia de que están hechos los relatos”<sup>432</sup>. Narrar historias registrando lo que sucede en forma de mapas cerebrales, tal vez sea una obsesión del cerebro y quizás su aparición sea precoz, desde el punto de vista evolutivo como respecto de la complejidad de las estructuras neurales requeridas para generar narraciones. Este relato precede al lenguaje y es su condición, y no se fundamenta sólo en la corteza cerebral, sino en otras partes del cerebro, en el hemisferio derecho como en el izquierdo. Llegado a este punto Damasio considera propicio hacer un comentario sobre la solución del *homúnculo* para el problema del *self* y el motivo de su inviabilidad. Esta consistía en que la parte sapiente del cerebro poseía el conocimiento necesario para interpretar las imágenes formadas allí, que se le presentaban al conocedor y que este sabía que hacer con ellas. Este conocedor es el *homúnculo*, es decir un hombrecito reducido a la escala del cerebro. El problema es que este urdía el saber para cada uno de nosotros pero luego debía enfrentar la dificultad primera, es decir, ¿quién urdía su saber? Esto daba como resultado una regresión al infinito. Así resultó que de estar adentro un centro cerebral, el acto de saber pasó a no estar en ninguna parte. Para la propuesta de Damasio no hay que interrogar a ninguna agencia, ni a este sapiente (*homúnculo*). A cada momento el organismo recibe la respuesta como la representa el *proto self*, bajo forma de narración no verbal que luego puede ser traducida a lenguaje.

El *proto self* es una referencia, más que un almacén o un perceptor inteligente cuando llega una respuesta por primera vez emerge la sensación de *self*, a nosotros y a nuestro *self* autobiográfico, así parece que la pregunta ha sido planteada y que el *self* es un *self* que sabe. Así “es innecesario interrogar al *self* nuclear ya que este no interpreta nada, siendo en cambio que el saber se entrega generosamente”<sup>433</sup>.

Avanzando ¿qué entiende Damasio por conciencia ampliada? “Si la conciencia nuclear es el fundamento indispensable de la conciencia, la conciencia ampliada es su gloria, ella es la grandeza de la conciencia”<sup>434</sup>. Cuando se dice que la conciencia es una cualidad humana distintiva se piensa en la conciencia ampliada, en su expresión más elevada, no en la conciencia nuclear, siendo la conciencia ampliada una función prodigiosa. La conciencia ampliada es todo lo que es la conciencia nuclear, pero más vasta y mejor, creciendo a lo largo de la evolución. La conciencia ampliada surge de dos artimañas. La primera requiere la aglomeración gradual de recuerdos de múltiples instancias de una clase especial de objetos biográficos del organismo, de nuestra propia experiencia vital, tal como se desarrollaron en el pasado. Una vez constituidas las memorias autobiográficas se evocan en cada procesamiento de objetos, siendo que la conciencia ampliada se aplica no solo a un objeto no *self* determinado sino a una coherente colección de objetos previamente memorizados.

---

<sup>432</sup> Cf. *Ibid* cap. 6, p. 209.

<sup>433</sup> *Ibid* cap. 6, p. 213.

<sup>434</sup> *Ibid* cap. 7, p. 217.

La segunda consiste en mantener activas, simultáneamente las imágenes cuya colección define el *self* autobiográfico, y las imágenes que definen el objeto. De esta forma la conciencia ampliada es la capacidad de estar conscientes de una vasta esfera de entidades y sucesos, con la habilidad de generar una sensación de perspectiva individual sobre un ámbito de mayor conocimiento que el evaluado por la conciencia nuclear. La conciencia ampliada no equivale a inteligencia, siendo su misión que el organismo este consciente del mayor rango posible de conocimiento, es un requisito previo a la inteligencia. Para Damasio la inteligencia es la habilidad de manipular el conocimiento con éxito, a fin de que nuevas respuestas puedan ser planificadas y cumplidas. La conciencia ampliada tampoco equivale a la memoria de trabajo. La conciencia ampliada depende de la capacidad de mantener en la mente, por períodos importantes de tiempo, los múltiples patrones neurales que describen el *self* autobiográfico.

La memoria de trabajo es la habilidad para conservar imágenes en la mente durante períodos de tiempo que permitan su manipulación inteligente. Cuando pensamos la palabra *self*, dos nociones surgen en la mente, la de identidad y ser persona, las que requieren memoria autobiográfica y su acumulación en el *self* autobiográfico. El reservorio de registros en la memoria autobiográfica contiene las memorias que constituyen la identidad, junto con las memorias que ayudan a definir nuestro ser persona. Cuando se habla de modelar a una persona mediante la educación y la cultura, hay una contribución combinada de: A) rasgos y disposiciones genéticamente transmitidos; B) disposiciones adquiridas precozmente durante el desarrollo bajo la influencia dual de *genes* y entorno; C) episodios personales únicos, vividos a la sombra de los dos primeros, sedimentados y reclasificados en la memoria autobiográfica de manera continua. “La memoria autobiográfica se desarrolla y madura a la sombra de la biología heredada. A diferencia del *self* nuclear, mucho ocurrirá en el desarrollo y maduración de la memoria autobiográfica, que no solo depende, sino que es regulada por el entorno”<sup>435</sup>.

Lo que ha propuesto Damasio es que la conciencia nuclear depende de una imagen del acto de saber que se genera sin pausa, primero expresada como un sentimiento de saber relativo a las imágenes mentales del objeto por conocer. En su propuesta también cabe que el sentimiento de saber resulta en y se acompaña de un realce de las imágenes del objeto. En su operación normal y óptima la conciencia nuclear es el proceso de lograr un patrón neural y mental que junte, más o menos en el mismo instante, el patrón para el objeto, el patrón para el organismo y el patrón para la relación entre ambos. La emergencia de cada patrón y su conjunción en el tiempo, depende de las contribuciones de sitios singulares del cerebro trabajado conjuntamente. La organización de la conciencia que propone Damasio resuelve la paradoja aparente detectada por W. James, que el *self* en nuestro flujo de conciencia cambia de continuo según evoluciona en el tiempo, aunque se conserve la sensación de que sigue igual a lo largo de la existencia. Su solución parte del hecho de que el aparente *self* en nuestro flujo de conciencia cambia de continuo según evoluciona en el tiempo, aunque se conserve la sensación de que sigue igual a lo largo de la existencia. Su solución parte del hecho de que el aparente *self* tornadizo y el presunto *self* permanente, pese a su íntima relación, no son una entidad sino dos. El *self* voluble identificado por James es la sensación de *self* nuclear que debe ser refabricado sin descanso.

La sensación de *self* que parece permanecer igual es el *self* autobiográfico, porque se basa en un reservorio de memorias de hechos fundamentales de la biografía individual. La conciencia ampliada permite que los organismos humanos alcancen la cima de sus habilidades mentales, por ejemplo, capacidad para crear artefactos útiles, de considerar la mente ajena (otra), de construir un sentido de bien y de mal distinto de placer y dolor, etc. Finalizo con una expresión sintética y plástica de Damasio:

---

<sup>435</sup> *Ibid* cap. 7, p. 252.

La concatenación de precedencias da, que el señalamiento neural no consciente de un organismo individual engendra el *proto self*, que causa el *self* nuclear y la conciencia nuclear, que a su vez generan un *self* autobiográfico que fecunda la conciencia ampliada. Al final de la cadena de la conciencia ampliada otorga conciencia<sup>436</sup>.

#### d.2) H. Maturana

Sobre la dinámica estructural:

El sistema nervioso y el organismo que integra, son sistemas dinámicos, es decir, están en continuo cambio estructural. Estos cambios estructurales pueden ser cambios en las relaciones de los componentes o cambios en las características de los componentes. En el sistema nervioso, los primeros aparecen como cambios en las relaciones de actividad de sus componentes, que resultan de cambios en las propiedades de éstos, que tienen un carácter reversible por su constante de recuperación corta, con respecto a la dinámica total del organismo. Los cambios de membrana, asociados a la conducción de un impulso nervioso, o la transmisión sináptica que modifican reversiblemente la estructura de los componentes del sistema nervioso y por lo tanto, sus propiedades, son de este tipo. A estos cambios los llamo cambios de primer orden. Los segundos se dan en el sistema nervioso como cambios irreversibles o de constante temporal de recuperación muy larga con respecto a la dinámica total del organismo. Los efectos tróficos y hormonales que constituyen cambios estructurales irreversibles, o de constante reversión muy larga en los componentes del sistema nervioso y que, por lo tanto, modifican sus propiedades de una manera que admite una historia de cambio acumulativo irreversible, son cambios estructurales de este otro tipo. A estos cambios los llamo cambios estructurales de segundo orden<sup>437</sup>.

Para Dussel, H. Maturana propone tres grados de unidades orgánicas de la vida. La *unidad de primer grado* se da en la célula viva, en donde la materia física de la que consta nuestra corporalidad es antigua como el universo. Estas células vivas, que son producto de fracturas reproductivas de células vivas, son a su vez parte de un *continuum* que vive desde el origen de la vida en el planeta. La dinámica interna del metabolismo como *autopoiético*<sup>438</sup> y autónomo de la célula reacciona frente al entorno por mitocondrias y membranas como límites,

---

<sup>436</sup> *Ibid* cap. 7, p. 254.

<sup>437</sup> Maturana H.: "Reflexiones: Aprendizaje o deriva ontogénica", p. 21, publicado originalmente en Arch. Biol. Med. Exp. 15, pp. 261 a 271 (1982). Este texto es parte de un texto mayor de Maturana, H.; Ludewigik: *Reflexiones y Conversaciones*, Editorial FU.PA.LI. Córdoba, Argentina, 1994.

<sup>438</sup> No sólo es un concepto interesante por lo que propone sino que también lo es en como aparece. Surge con la misma lógica que postula. Nos comenta Maturana que escribiendo un pequeño libro en colaboración con F. Varela *De máquinas y seres vivos* que será editado luego por Editorial Universitaria, Santiago, 1973, y conversando con su amigo José María Bulnes, un literato que realizó un estudio sobre el Quijote, este le hablaba del dilema del mismo, en cuanto a si dedicarse al camino de las armas o de las letras, al de la *praxis*, o *poiesis* de la creación. En ese instante, comenta Maturana, se le ocurrió que la palabra que necesitaban era *autopoiesis*. Al día siguiente se la propone a F. Varela, y él le dice que es buena, en primer lugar, porque nace del castellano y no del inglés y además porque es griega; en segundo lugar, porque no tenía historia y uno podía darle el contenido y el significado que quisiese. Al respecto dice Maturana: "la idea era hacer referencia al hecho de que el sistema se produce a sí mismo y en sí mismo, no desde fuera, porque no tiene ser sino en el momento en que está constituido como sistema *autopoiético*". En esta forma yo rechazaba la idea de un sistema que se produce o se organiza a sí mismo. Más bien se trata de un sistema que resulta de sí mismo como una red de producción de componentes. Lo que quiero evitar es la imagen de que se trata de un sistema que hace algo para ser constituido. No, el sistema es una unidad sólo y exclusivamente sí es *autopoiético*. No tiene que hacer nada para ser autopoiético; el sistema es y sigue siendo si pasan ciertas cosas y si se interrumpe la *autopoiésis* ya no pasan esas cosas. Pero no se produce a sí mismo, en el sentido de que uno pudiese imaginar una acción sobre sí. ¡No! Por eso es que *autopoiésis* es más adecuado como palabra que autoproducción o cualquier otra expresión en castellano, inglés o alemán" (*ibid* p. 68).

bordes, que inauguran un proceso de ontogenia. En la quebratura de la existencia por el entorno, se forma el aprendizaje humano que ha sido, en primera instancia, adaptación para ser luego reacción al medio.

La *unidad de segundo grado* se relaciona en los organismos metacelulares; éstos son pluricelulares, por ejemplo, desde un hongo hasta los mamíferos superiores. De las variaciones de la ontogenia metacelular se define el proceso de filogénesis celular. La evolución, en esta concepción, consiste en *quebraturas* que se conservan, de acuerdo al término maturiano, *autopoiéticamente*, por adaptación en un primer momento y por reacción, luego. La *conformación* del sistema nervioso provee al organismo de una ágil estructura, a la vez plástica, posibilitando mayor movimiento.

Nos dice Dussel citando a Maturana y reflexionando desde él que:

(...) el sistema humano nervioso consta de más de 10 al exponente 11 de neuronas (decenas de miles de millones), y cada una recibe múltiples contactos de otras neuronas, y se conectan a su vez con muchas células (Maturana, 1985, 105). Poseemos un millón de motoneuronas, y unas decenas de millones de células sensoriales distribuidas en varios sitios del cuerpo. Sentir (en una membrana) satisfacción o dolor en la piel (piénsese en los utilitaristas), o hambre en la mucosa interna (pienso aquí en aquel “dí pan al hambriento” del *Libro de los Muertos* del Egipto), es efecto de este inmenso sistema sensor de la corporalidad del sujeto ético<sup>439</sup>.

La cita es un claro exponente de cómo Dussel asimila la neurobiología a una visión histórica-ética de lo que puedo llamar neurofilosofía ética para un sujeto viviente, ético. La *unidad de tercer grado* se desarrolla en los fenómenos sociales desde un hormiguero, una colmena de abejas, hasta los primates superiores. Las hormigas se comunican a través de sustancias químicas alimenticias (*trofolácticas*). Las abejas se comunican a través de danzas, códigos de danzas que incluyen movimientos abdominales<sup>440</sup>. Mientras que los *animales sintéticos* poseen casi todos los órganos de manera relacionada, lo vertebral recorriendo todos los aparatos vitales. Se incluyen comportamientos ontogenéticos y filogenéticos de complejidad mayor, a través del dominio lingüístico entre organismos interactuantes.

Por último, puedo sintetizar lo dicho hasta aquí, con la siguiente expresión de H. Maturana:

Mi dominio de existencia como persona es un dominio de relaciones sociales. Mi dominio de existencia como sistema *autopoiético* es un dominio de relaciones moleculares. Yo existo como sistema *autopoiético* en un espacio distinto, en un dominio de existencia distinto del dominio de existencia en el cual existo como persona. Pero no puedo existir como persona con independencia de mi realización como sistema *autopoiético*<sup>441</sup>.

Entonces ambas unidades son distintas y a la vez se intersectan en sus realizaciones estructurales. Te podés desintegrar como persona, y Maturana alude al ejemplo del loco que se despersonaliza y ya no tiene las características que lo hace miembro de un sistema social, pero no es posible desintegrarte como sistema *autopoiético*, como ser vivo. Pero como hay una “relación generativa”<sup>442</sup> porque hay una intersección estructural, si te desintegrás como ser

---

<sup>439</sup> Dussel, *Ética* (1998) nota 21, p. 145.

<sup>440</sup> Karl von Frisch (1985); Wedde H. F., Farooq M, Zhang Y (2004: “Bee Hive: An Efficient Fault-Tolerant Routing Algorithm Inspired by Honey Bee Behaviour”. Lecture notes in computer Science, 3172, pp. 83-94.

<sup>441</sup> Maturana H. *op. cit.* p. 73.

<sup>442</sup> *Ibid* p. 73.

vivo, te desintegrás como persona. Este es un tema clave en Maturana, “las unidades quedan especificadas en la operación de distinción”<sup>443</sup>. La persona no es en sí una estructura *autopoiética*, o que deba vérselo exclusivamente como persona sino que las especificidades aparecen en las operaciones de distinción. “Yo soy persona en el ámbito de las personas y en ese ámbito, ese soy yo. Ahora bien, aquí hay un ser vivo en el ámbito de los seres vivos”<sup>444</sup>.

Por otro lado, el lenguaje no es un modo primario de operar del sistema nervioso por el que no se podría afirmar una gramática innata, como en el primer Chomsky. Al contrario, en la interacción cerebro-mundo, que es un subsistema generado filogenéticamente por la especie *homo* a fin de nombrar y comunicar a un mundo perceptivo global, que la lengua permitía manejar de manera analítica, relacionada, a la vez que unitaria, los objetos insertos en este mundo. En esta unidad de tercer grado se da el lenguaje, no sólo como un momento neurológico, genético, sino también como un producto cultural.

### **d.3) G. Edelman**

Este premio Nóbel, por su lado, investiga de una manera neurológica-científica el funcionamiento del cerebro y la conciencia. Siendo un momento interno de la corporalidad humana, el cerebro es un sistema de reconocimiento por selección, procediendo por grupos neuronales interconectados. A través del *axón* se lleva a cabo la comunicación de las moléculas neurotransmisoras directamente al cuerpo mayor de la neurona o a sus dendritas. A su vez, el sistema nervioso cerebral actúa por selección, al igual que el sistema inmunológico, según lo indagó Edelman.

La selección<sup>445</sup> consiste en no poseer un código *a priori* ni el conocimiento de reglas previas para saber cómo actuar ante un nuevo virus u objeto, o cómo ir evolucionando. Es como actúan los *linfocitos*, produciendo anticuerpos indiscriminadamente *a posteriori*, hasta que uno es eficaz ante el virus invasor. La selección opera por dar permanencia, reproducir, desarrollar la vida del sujeto humano desde lo vegetativo, hasta lo cultural o ético más desarrollado. Todo ello se corresponde a un ámbito de desarrollo interminable. Aquí sólo he señalado puntos principales o *nanotubos* de conexión o *sinapsis* atinentes para visualizar la importancia del cerebro del sujeto en el desarrollo de la ética como ética de vida común.

### **d.4) Sistema evaluativo-afectivo**

Prosiguiendo sobre algunas funciones del cerebro, como procesos auto-organizados y autorregulados de la vida, el estímulo del mundo externo, o la captación de la realidad -nos dice Dussel en tono zubiriano- se hace presente por una señal que es percibida por el cerebro por mediaciones receptoras y transmisoras neurológicas especializadas, que efectúa como reconocimiento selectivo adaptativo del organismo a la reproducción de la vida. Es relevante para la ética destacar que dicho proceso recorre un camino que incluye primero el sistema límbico y la base del cerebro (existente y más antiguo en insectos y reptiles) y la región talámico-cortical, de más reciente formación y característico desarrollo cerebral en la evolución de la especie *homo*. A su vez, el proceso de categorización posee una exigencia para constituir su objeto, entendiéndose por este la síntesis que produce el cerebro, no siendo una representación ni una imagen, como pensaba la tradición cartesiana. Ningún *humunculus*

---

<sup>443</sup> *Ibid* p. 73.

<sup>444</sup> *Ibid* p. 73.

<sup>445</sup> Véase nota 25 en Dussel *op.cit.* p. 145.

podría ver dicha representación, esto nos remontaría al infinito<sup>446</sup> como vimos anteriormente. La exigencia a la que se hace referencia es el pasaje por el sistema evaluativo-afectivo, conformado por la base del cerebro, por el sistema límbico, siendo unos de sus órganos, como el hipotálamo, amígdalas, hipocampo, tálamo, los que participan de dicho proceso. Este pasaje es como un laboratorio particular, en donde se constata, determina, y es como un recinto en donde se juzga la forma en que lo categorizado posibilita o se opone al desarrollo de la vida. Aquí la ética “es una cuestión de vida o muerte”<sup>447</sup>, a la vez que la posibilidad ética de sobrevivencia. Este término lo abordaré sobre todo en *Política II*.

El ejercicio del sistema afectivo-evaluativo constituye una novedad ética importante para el sujeto ético, como un evaluar que se anticipa al juicio de valor explícito y abstracto, y aun del mismo sujeto o predicado del juicio de hecho de la razón instrumental como momento constitutivo originario del acto de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia, del categorizar. Antes del término materia -que puede prestarse a equívocos- prefiero utilizar el de *elemento* para la categorización perceptual como segunda función que realiza el cerebro humano hacia la categorización conceptual a través de rastreos, mapeos, que categorizan, discriminan, recombinan. Tenemos el *cortex* frontal como un ejemplo de centro conceptual del cerebro. Por otro lado, el *cortex* cerebral, por sus *sinapsis* con ganglios basales, sistema límbico, incluyendo el hipocampo, establece correlaciones que ayudan a la categorización y al proceso sensorial propio. El sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, como la categorización conceptual organiza, reorganiza el sistema de valores para ser en simultáneo subsumidos en criterios lingüísticos culturales.

Llegados aquí, debemos recordar lo abordado sobre la conformación de la conciencia, que he adelantado con Damasio. En los *mamíferos sintéticos* se da la conciencia primaria, que comunica el sistema límbico con una memoria conceptual suficiente, y lo neuronal, comunicando el *cortex* con el tálamo, permitiendo la *vuelta (Kehre)* de las señales tendientes a la conformación de valores-mapeos. Poseer conciencia de que esto es alimento es captar la diferencia del sí mismo (*self*) -que no se trata aun de un *yo-*, y de lo *no sí mismo (non-self)*.

Podemos adentrarnos desde esta base a un tema relevante para una neurofilosofía ética, con la explicación neurobiológica de la formación de la autoconciencia, contando con lo expuesto en Maturana y Edelman. La autoconciencia, siendo actualmente, al parecer, un fenómeno de algunas *especies sintéticas*, supone el empleo del lenguaje, situado sobre todo en regiones corticales como el área Paul Broca (centro del lenguaje que controla los movimientos de la boca), que funciona en estrecha relación con el área Carl Wernicke (área de comprensión del lenguaje). A la vez que el empleo de lenguaje supone la función de categorización conceptual, no se identifica con él. La región cerebral como producto epigenético del aprendizaje memorativo, permite recordar y acrecentar un *léxico* significativo. Ya vimos que para Maturana el lenguaje no es un modo primario de operar. A su vez, la *sintaxis* genética y la categorización conceptual como proceso, producen complejas estructuras de relaciones neuronales que, desde la práctica fonética, establecen sus reglas de manera hablada con anticipación a la escritura. Por su parte, “el significado surge de la interacción de la memoria para categorizar valores con la actividad combinada de áreas conceptuales y áreas de lenguaje”<sup>448</sup>.

En el proceso gradual de la formación de la conciencia desde el *pitecantropus erectus* a la especie *homo*, la autoconciencia o conciencia ampliada (Damasio) puede darse cuando la corporalidad, a través de las funciones sintéticas del cerebro o la mente (*mind*), se autocomprende y puede nombrarse como un *yo (self)* o un *nosotros*. Empleando terminología

---

<sup>446</sup> Véase nota 34, *ibid* p. 146.

<sup>447</sup> *Ibid* p. 96, véase nota 35, p. 146.

<sup>448</sup> Edelman, 1989, 173; 1992, 130; en nota 49, *ibid* p. 147.

cartesiana, en sentido diverso, Dussel muestra esta diferenciación como clara y distinta<sup>449</sup> del no-yo (*non-self*), del tú, del él, del ello, del vosotros. De esta manera surge la posibilidad de reflexión-autorreferencia del sujeto como el yo plegado sobre sí mismo, originando el *sí mismo* como un tomar conciencia de tener necesidad de conocerse, de la necesidad de pertenecer a una comunidad parlante, con memoria *léxica*, en recurrir a la lengua, e impulsándose a futuro, con proyectos históricos.

Con lo dicho hasta aquí, no puede obviarse la relevancia del sistema cerebral evaluativo-afectivo. Es un subsistema que se estudia como tal desde 1929 con las teorías de James-Lange y con Cannon-Bard, descrito como circuito de *Papez*. Bloom (1988) y Miller (1983) sirven de introducción al tema. Aquí es preciso distinguir entre sensaciones como dolor o placer, de las emociones primarias y secundarias, según Damasio. El placer o el dolor se sienten propiamente en la piel, en la mucosa interna de los órganos, como en el tejido que envuelve a los músculos, y en las membranas externas de los huesos. Se trata de la “pervivencia de la membrana originaria del organismo unicelular que posee en su memoria el límite entre *dentro* y *fuera* del viviente, reaccionando ante lo extraño, posibilitando la vida como placer o negándola como dolor”<sup>450</sup>. El estímulo puede causar dolor o placer y estas sensaciones no son emociones, sino producto de estímulos que hieren o irritan, que calman o producen estados placenteros, sensibilizando de esta forma a las células receptoras. Por otro lado, percibir el estado corporal placentero o de dolor con-forma un fenómeno más complejo denominado emociones. A través de un estímulo, puede producirse la emoción del temor a la que puede seguirle una acción innata, como el resguardo de un niño, recordando al primate prendido del pelaje de su progenitora.

“La emoción es una cierta manera de aprehender el mundo”<sup>451</sup>. Son mecanismos básicos que alertan la estructura corporal endócrina, química, neurológica, muscular, psicológica, etc. La emoción secundaria por su lado, es una experiencia refleja de la emoción primaria que prefiero enfatizar con Sartre más que como es expresada por Dussel. El cuerpo sufre una alteración en el ritmo del corazón, color de la piel, tensión muscular, activación de las glándulas endócrinas, modificación del sistema inmunológico, llevando a una actualización de lo que estimula. De esta manera, las emociones secundarias incorporan el proceso cortical de categorización, ordenación y evaluación de las emociones. Se trata de funciones múltiples, sintéticas, complejas, que se denominan mentales. No se trata del alma sustancial cartesiana, sino de funciones mentales necesarias; por ejemplo, para una ética hemos dicho: categorización conceptual, existencia de procesos lingüísticos culturales, autoconciencia o conciencia ampliada como base de la libertad y responsabilidad. “No se trata de la binarización mente-cuerpo, sino de la existencia de una corporalidad, que no es mero cuerpo, sino que en cuya organicidad compleja se da el cerebro como momento interno, que tiene funciones mentales”<sup>452</sup>. Las emociones pueden sentirse a través de un mapeo causado por subcórtice y córtice cerebral. El sentir es una reflexión sobre la emoción que en este caso sería su objeto. Esta arqueología neuronal está seguramente sujeta a cambios por nuevos descubrimientos. Lo cierto es que nos hemos posicionado en este campo neuronal de manera original, con una función liberadora con-formada para una ética, y a tono con ello “ahora podemos concebir lo que es una emoción. Es una transformación del mundo”<sup>453</sup>.

Para cerrar esta temática, es preciso referirse a un sentimiento fundamental y radical: el sentimiento de la vida (Damasio 1994: 150). Se trata de un sentir general reflejo sobre la corporalidad como totalidad y como un aprehendizaje de integralidad corporal. El sistema

---

<sup>449</sup> Véase *ibid* p. 99.

<sup>450</sup> Cf. nota 57 en *ibid*, p. 148.

<sup>451</sup> Sartre, J.P.: *Esbozo de una teoría de las emociones*. FFyH-UNC, impreso en Buenos Aires año 1959, p. 50.

<sup>452</sup> Cf. nota 62 en Dussel, *op. cit.* p. 148.

<sup>453</sup> Sartre, *op. cit.* p. 56.

evaluativo-afectivo cerebral posee una necesidad objetiva para la descripción neurobiológica del sistema de categorización práctico-teórico; no así para Kant, quien ha reducido el horizonte pulsional al mero egoísmo o negatividad histórica. Hemos visto cómo este sistema se articula con las exigencias de la vida humana, con la articulación en el nivel lingüístico-cultural e histórico y ahora es preciso avanzar sobre las exigencias culturales de una ética crítica integrada en las funciones del sistema límbico, o base del cerebro, junto al *lóbulo* frontal del *cortex*.

Las ciencias neurocerebrales son una opción de recuperar la unidad de la corporalidad frente a la tradición, descartando “definitivamente”<sup>454</sup> la idea de alma sustancial, independiente, como simplificación ética.

Esta hipótesis filosófica, de fundamento mágico (detrás de buena parte de las Filosofías de la Ilustración) y mítico, envenena la ética dualista, descorporalizada, puritana, negadora de la sexualidad, el placer, las emociones, los aparatos evaluativos, y dominadora de la mujer. Todo un síndrome patológico que justifica sistemas de dominación erótica, política, económica, cultural, etc., y que una Ética de la Liberación descartará radicalmente<sup>455</sup>.

La ética de la liberación ha emprendido un camino intersectorial, humanitario, nodal-complejo, y al reconstruir el horizonte de la vida en comunidad necesita a la vez, una comprensión unitaria (no totalitaria) del ser humano. No se trata de polarizarse en elementos reductivos, monismos materialistas, formalistas o dualismos escisionistas. Con la propuesta arquitectónica del institucionalismo analéctico, la ética conjuga los diferentes elementos necesarios y no suficientes para, al final del recorrido, plantear trazos de suficiencia-satisfactoriedad revisables no absolutos. Es un camino complejo al que no estamos habituados. Romper con la razón totalizante, binaria, que ha intentado dominar la escena política durante miles de años -por lo menos desde Babilonia- y que se ha intensificado en el eurocentrismo, no es tarea sencilla. Así se recorrió al respecto un camino intrincado, muchas veces laberíntico, pero en donde hemos podido situar el horizonte cerebral en un estrato *sui generis* (no quiere decir ontológico) de realidad. Una realidad que nos cuidamos de reducir a mera materialidad, formalidad, o anarquismo práctico.

Nos hemos insertado en este ámbito de vida, de vida humanizada, y nos imbricamos en él desde el implante neurobiológico, y pensando con todo ello en una neurofilosofía que integre los diferentes ámbitos y términos, a la vez que nutriendo la intención, a lo Prigogine, de quedar como sistemas abiertos de intercambio para la concepción de construcción de otras éticas humanitarias, liberadoras.

He desarrollado aquí, desde la neurobiología, ámbitos de inteligencia sentiente o sentido inteligente (Zubiri) situados en nuestras realidades y nuestro paradigma de liberación con las funciones más complejas del cerebro humano, emociones secundarias, felicidad, categorización conceptual, desarrollo lingüístico, autoconciencia, conciencia ampliada, que permiten autonomía, libertad, responsabilidad, ética en el sujeto histórico cultural, subsumiendo las funciones físico-vitales y su léxico evaluativo anterior en la socialización, que esperamos pueda ser captado como concretamente comunitaria. Con la neurobiología actual podemos apreciar cómo la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialéctica, materialmente, el fenómeno ético. No es una mera materialidad, es una materialidad con contenido, una carnalidad en donde se establecen relaciones del tipo que hemos observado aquí, relacionada y abiertamente. Con la siguiente expresión, tal vez, logramos graficarlo aún más: “La carne no es materia, no es espíritu, no es

---

<sup>454</sup> Dussel, *op. cit.* p. 103.

<sup>455</sup> Véase nota 74 en *ibid*, p. 149.

sustancia. Para designarla, haría falta el viejo término ‘elemento’, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego”<sup>456</sup>.

Esta condición de hacerse cargo de la presencia del otro junto a uno, tiene ciertas consecuencias y una de ellas es la generación de dominios de consenso en la convivencia, en las interacciones recurrentes. Yo digo que eso es el amor. Que el amor es abrirle al otro un espacio de existencia junto a uno. Si eso pasa, entonces surge la ética y si no, no<sup>457</sup>.

La ética es ese espacio siempre abierto, posible, vivo, humanizado, humanitario, humanizante.

### ***e) Criterio y principio material universal de la ética***

El ser humano accede a la realidad que experimenta todos los días desde la dimensión de su propia vida humana, que no es un horizonte ontológico-mundano, sino, en tono zubiriano-ellacuriano, expresa Dussel, un modo de realidad del sujeto ético, no siendo este el de una piedra, planta, animal, alma angélica a lo Descartes. Parafraseando esta tonalidad, podemos decir que se trata de un *modo de carnalidad* humanizada-ética que da contenido a sus acciones, al orden racional y al nivel de las necesidades, pulsiones y deseos que conforman el marco en el cual se *fijan* fines. El tema de los fines lo trataremos con detenimiento en *Política II*.

A la vez, este modo de vida posee una forma de vulnerabilidad muy particular, atendida prehistóricamente a los cuatro elementos e históricamente, al poder despótico de *etnias* aculturadoras. La vida humana marca límites, fundamenta normativamente su existencia. Si algunos de estos elementos -y digámoslo de otra manera- posibilitantes más que condicionantes, de la vida entran en crisis o son afectados, la vida humana corre riesgo en su permanencia, en su existencia. Si el elemento étnico es aculturador, conquistador o colonizador, la vida humana pasa a conformar capas, grados de enajenación-alienación diferentes. Todo ello conforma aspectos a tener en cuenta para la consecución de la constructiva idea de *utopía* factible, de institucionalismo anadialéctico, en donde es necesario conjugar los diferentes elementos en la necesidad de alimentos, casa, seguridad, libertad, soberanía, valores, identidad cultural, plenitud espiritual, etc.

### ***e.1) Criterio material-universal de verdad práctica***

Es necesario partir considerando al joven Marx de 1844, que no tiene aún la conceptualización del Marx maduro de los *Grundrisse*. En aquella primera instancia, se diferencian, construyen y perfilan categorías precisas de carácter ético, en donde Marx contrapone lo *material*<sup>458</sup> a lo *formal* exclusivo. El movimiento de la autoconciencia en Hegel, como ciencia del sujeto, procede subsumiendo las formas u objetos de la experiencia hasta conformar el saber absoluto. El pensamiento que se piensa a sí mismo como absoluto es la realidad para Hegel, que equivale al sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, o como lo expresaba Collingwood en *Idea de la Historia*, diferenciando a la filosofía de las demás ciencias en cuanto es pensamiento en segundo grado, haciendo de su pensamiento una

---

<sup>456</sup> Merleau Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 174.

<sup>457</sup> Maturana, H. *op. cit.* p. 118.

<sup>458</sup> Lo he abordado en mi trabajo Bauer C. 2008 detenidamente, en nota 215 de pp. 166-167.

cuestión central absoluta<sup>459</sup>. Hoy, podemos decir que ante este paisaje de-solador para la diversidad cultural, Marx buscó recuperar lo real como humano *material* con contenido en fuerte sentido antropológico, ético, espiritual, desde su corporalidad vulnerable y vulnerabilizada y por ello, acuciado por necesidades que el dualismo moderno -desde Descartes a Kant, autocentrándose- dejó de lado. Marx se abre a un contenido propiamente humano, ubicándose con ello lejos de un fisicalismo o materialismo simplista reductivo (*material*).

Leamos lo siguiente: “según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia, es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda”<sup>460</sup>. Afirma Dussel: “ese criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)”<sup>461</sup>.

El haber arrancado en la *Ética* por el principio material y el haberlo afirmado de esta manera, valió para que lectores desprevenidos y críticos apresurados rotularan este pensamiento ético de meramente materialista, darwinista, evolucionista, etc. Esta discusión la recuperaré detenidamente en *Política I*; aquí sólo me remito a señalar que al haber variado el punto de arranque de la ética, vislumbramos algo que le es intrínsecamente propio: su movilidad, que está más acá, más allá de cualquier fijación, rotulación, cosificación. Lo que Marx inicia en aquella época, es mostrar empíricamente una coherencia que a la ética le debe interesar desde su intención inicial.

La vida es el referente supremo, o la “línea de generaciones ininterrumpidas”<sup>462</sup>. Estamos en condiciones de exponer el criterio material universal:

El que actúa humanamente, siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna medición para la producción, reproducción o desarrollo (proyección) auto-responsable 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<sup>463</sup>.

Se trata de la *materialidad* con *a* en cuyos niveles se encuentran las necesidades espirituales, sean estéticas, científicas, creativas, pudiendo apreciar con claridad que la primera necesidad es, para Marx, la necesidad del otro sujeto, esto es la intersubjetividad como comunidad de vida, condición de las restantes necesidades. En este nivel de enunciados, de juicios descriptivos, de hecho se trata de un criterio de verdad práctica y teórica.

Debemos avanzar sobre una diferencia entre el modo de realidad de la vida humana y el horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad de una cultura. Cada cultura es un modo de concretar la vida humana, y no es la vida humana en general, ni siquiera la suma de todas las culturas particulares que, en última instancia, sólo hacen referencia al ámbito de la vida en general. No se trata sólo de descubrir la particularidad de cada cultura, como le sucedió a Taylor, sino de cada sujeto humano, ético. Esto posee importantes implicancias para el desarrollo de una política concreta, humanizada, humanizante.

---

<sup>459</sup> Véase Bauer, C.: “Analéctica-Un modelo de resistencia...”, en *Derechos Humanos: exclusión y resistencia*. Editorial Ciencia, Derecho y Sociedad, UNC 2006, p. 144.

<sup>460</sup> Marx C.; Engels, F: *Obras Escogidas*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 772, trabajado en Bauer, C. (2008), nota 214, pp. 165-166.

<sup>461</sup> Dussel, E: *op. cit.* p. 131.

<sup>462</sup> Véase Maturana, H, *op. cit.* p. 111.

<sup>463</sup> Dussel, E, *op. cit.* p. 32. El término proyección es un agregado.

Se trata de juicios de hecho en relación a la vida o muerte del sujeto ético, en referencia a la producción, reproducción y desarrollo, proyección de la vida humana, desde donde se juzgan fines y valores de la materialidad o razón instrumental, por ejemplo, weberiana. Se trata de *lo real* como ámbito de la vida del sujeto ético, con una razón práctico-material o ética originaria, dimensión del otro como igual, a la vez que posibilidad de enunciados o juicios de hecho, juicios éticos, materiales, normativos, de verdad práctica como contenido, enfrentando al mundo de las culturas, de la interculturalidad, de su razón hermenéutica, ontológica, de enunciados explícitamente normativos, valorativos, de validez cultural, de valores como horizontes de los medios-fines puestos por una razón instrumental estratégica, científica, juicios de hecho con eficacia de medios-fines, “normales” y “normalizadores”. Con todo ello, la razón práctico-material o ético-originaria puede subsumir simultáneamente un juicio de hecho de la razón instrumental o de valor cultural, si éstos se refieren o no a la posibilidad del encuentro para la reproducción de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

### *e.2) Principio ético material universal*

Desde aquí, tendré que indicar el pasaje de los enunciados descriptivos a los normativos. Se trata de las condiciones de posibilidad de una posible fundamentación dialéctica material de juicios normativos a partir de juicios de hechos sobre la vida, más que de una deducción formal a, la vez que se reta a la falacia naturalista, como se lo ha hecho hasta ahora<sup>464</sup>. Es preciso realizar avances lógicos de otra índole que no sea desde el criterio material ya expuesto, para que podamos remontarnos a un principio material propiamente ético, esto es, de deber-ser o de obligación. Se trata del pasaje o aterrizaje del ser concreto-material como vida humana al principio ético-material normativo del deber ser.

Tengamos en cuenta que ya hemos prevenido bastante de caer en el nivel formal, abstracto, de la falacia naturalista. En él *hay* vida humana, se puede multi-fundamentar racional, práctico-material y reflexivamente el *deber ser* ético que puede emitirse como enunciado normativo o juicios éticos de realidad, a la vez que con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de “producir” la vida del sujeto ético. El ser viviente del sujeto ético puede multi-fundamentar la exigencia del deber vivir de la propia vida, en el contexto de la vida humana reflexiva y auto-responsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria en la sobrevivencia. Aquí se aprecia la importancia del nivel deóntico como normativa.

Se trata de una conciencia ética ampliada que estamos reavivando en el momento de la insensibilidad creciente, como momento del asesinato del otro, de la pobreza de la mayoría de la humanidad en los “*sures*” del planeta. Es el vivir, que se transforma de un criterio de verdad práctica a una exigencia ética en el deber vivir. Se da entonces el pasaje del juicio de hecho material al juicio normativo a través de la razón práctico-material que funda en la necesidad neurobiológico-cultural la obligatoriedad de la ética. La obligación (*ob* delante, *ligare* unir) no se identifica con la necesidad de las leyes físicas o instintos animales, sino que se define socialmente en un marco delimitado por tendencias institucionales. De esta forma, la obligación es auto-ligazón responsable que la voluntad impone sobre el sujeto, es decir, sobre el sí mismo desde la necesidad del vivir.

Se propone la siguiente descripción del principio material universal de la ética. Es un principio de carnalidad ética, de la corporalidad como sensibilidad conteniendo el orden pulsional, cultural, valorativo, donde recién se da una **hermenéutica simbólica**, de toda norma, acto, microfísica estructural, o instituciones-sistemas de eticidad.

---

<sup>464</sup> Véase, por ejemplo, [73], [76], [108], en *ibid* pp. 104, 107 y 136-137, respectivamente.

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar (proyectar) autoresponsablemente 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 debe-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*<sup>465</sup>.

Para Dussel, la pretensión de universalidad de cada cultura, desde la esquimal o bantú hasta la azteca *náhuatl* o moderna europea, indica la presencia del principio *material* universal, pero no necesariamente se opone al etnocentrismo<sup>466</sup>. Dussel confunde estos importantes conceptos de la antropología social y cultural que ya he trabajado anteriormente<sup>467</sup>. Puede suceder que con la dimensión de la universalidad se resuelvan autocentrismos de grupos “pequeños”, pero por otro lado, se puede dar origen -como ha sucedido de hecho- a etnocentrismos regionales mayores, como por ejemplo, Egipto, China o Cuzco. Tampoco es equiparable el etnocentrismo necesariamente con el fundamentalismo cultural, que impone a otras culturas su universalidad. Esto en realidad, se denomina aculturación. Puede suceder que haya grupos culturales etnocéntricos que no hayan sido aculturadores, como sucedió con la cultura coreana, que buscó sólo resolver la integración peninsular. El eurocentrismo es, por otro lado, una particularidad del etnocentrismo, ya que desde el comienzo de su expansión, en el Siglo XV, se constituye con una trinidad de características: fundamentalismos, violencias absolutas, dimensión planetaria. En fin, entran en juego muchos más conceptos antropológicos, que nos ayudarían a continuar especificando, pero no viene al caso desarrollarlos aquí.

Por último, para cerrar este párrafo, si de la construcción de nuevas universalidades se trata, los intentos deben avanzar des-etnocéntrica y des-eurocéntricamente, tarea para nada sencilla, ya que dichas actitudes se fueron estructurando durante miles y cientos de años. Reconocer diferentes principios universales que puedan variar y poseer movilidad, sin quedar cosificados, fijados, momificados, es un paso. El principio material de contenido incluye los momentos posteriores formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación, constituyendo el contenido ético de toda *praxis* y proyecto de desarrollo futuro, no pudiendo trazárselo, superarlo u omitirlo.

No sería éticamente coherente que la norma ética, el acto humano, la microestructura, la institución justa o sistema de eticidad pueda contradecir el principio enunciado. Por otro lado, es un principio obviamente **mejorable** en su formulación, pero no falsable aun teniendo en cuenta la incertidumbre común de la razón finita, porque de serlo, se perderían los contenidos éticos de la falsación y se caería en una contradicción performativa. “Es el principio de verdad práctico por excelencia”<sup>468</sup>.

### ***c.3) Aplicación del principio***

Remontándonos a Aristóteles, este ámbito se corresponde con el de la prudencia o *frónesis* como virtud de la razón práctica. En el animal hay respuesta y aplicación sin mediación, mientras que en el sujeto ético se abre un espacio entre la categorización conceptual, la valorización conciente, el proceso lingüístico autoconciente y responsable, la

---

<sup>465</sup> *Ibid* p. 140. El término “proyectar” es un agregado mio.

<sup>466</sup> Cf. nota 304 en *ibid* p.164.

<sup>467</sup> Véase Bauer, C. (2008); también lo abordaré en el punto crítico: Prisma Des-eurocentrador al final de este trabajo.

<sup>468</sup> Dussel *op. cit.* p. 142.

conciencia ampliada y su *concientización* y las posibles respuestas. Este espacio es el de la liberación, libertad, la responsabilidad y la autonomía, la de la fundamentación racional electiva de la norma a ser aplicada. Desde aquí, empalmamos articulando todos los elementos transitados con la intersubjetividad consensual que hemos tratado previamente como principio formal moral.

### ***Esfera fáctica***

En el pórtico de esta esfera abordaremos: a) Mediación fáctica empírica; b) F. Hinkelammert; c) Criterio y principio de factibilidad; c.1) Criterio de factibilidad; c.2) Principio de factibilidad; c.3) Aplicación.

#### ***a) Mediación fáctica empírica***

“Esta es una ética de la vida”<sup>469</sup>. Podemos decir que es una ética de, desde, para, por y con la vida. En esta esfera, es preciso examinar la factibilidad empírica, como mediación reproductiva de la vida humana, a la vez que tratamos con sistemas performativos, como los agrícolas-industriales, sindicatos-Estados, con diferentes grados de complejidad. En este caso, se trata de la descripción del tercer principio, de lo que puedo denominar multi-fundamentación de la ética<sup>470</sup>. Es preciso avanzar ahora en la subsunción de las dos esferas investigadas previamente, para completar la positividad (no positivismo) de esta ética “y lograr así la *unidad real* o sintética de la eticidad propiamente dicha”<sup>471</sup>. Una vez terminado con el tratamiento de esta esfera, por otro lado, deberemos abordar la multi-fundamentación crítica de la ética, como consecución del camino trazado hasta aquí.

La eticidad a la que nos estamos refiriendo se construye diacrónica y sincrónicamente. Digamos que es una ética de la larga, media y corta duración, tiempos múltiples, necesarios pero no suficientes por sí mismos, ya que al presentarse se dan imbricadamente. De manera pedagógico-reflexiva -para seguir con lo que se pretende mostrar- se puede relacionar lo *material* a la larga duración, como lo formal y fáctico a la media y la corta duración. Esto no quiere decir, que lo que se procede formalmente y lo que se opera fácticamente no influya y se instale en la larga duración, modificando la carnalidad viviente y su relación neuronal con el medio, como al medio también. Tampoco significa que si la carnalidad ética opera en la larga duración, no tenga presencia en la media y la corta permanencia; de hecho, *ya estaba siendo* y posibilitando simultáneamente el medio y el corto tiempo, como movilidad unitaria de la planicie. Por ello, a su vez, posee presencia instantánea en la media y la corta duración, por lo que a través de su aumento, estabilización, decrecimiento, recrecimiento, de la vida, es medida y regla de una ética de la vida, de sus normas, actos, micro-estructura, institución, sistemas de eticidad efectuados concretamente, desde las exigencias de la factibilidad ética, y por enunciados normativos.

De la validez intersubjetiva pasaremos, luego de una previa aclaración, a la verdad práctica y nos atendremos a la construcción de lo factible ético como consecución con el bien, o el mal, con la bondad, o la maldad. Igualmente podríamos partir -para otra exposición- desde esta esfera, es decir, de la factibilidad ética. Los criterios de exposición básicamente pueden ser dos: por un lado, una elección subjetiva que a su vez debe ser fundamentada, y que opte partir de cualquier esfera; igualmente habría que transitarlas a todas, ya que una lleva a la otra,

---

<sup>469</sup> *Ibid* [161], p. 235.

<sup>470</sup> Cf. *ibid* p. 235.

<sup>471</sup> *Ibid* p. 235.

mostrando su dinámica. Otra actitud podemos catalogarla de objetiva, en donde la elección del sujeto llevó a cabo una lectura de la situacionalidad de su contexto socio-político y evalúa que una de las esferas es la que más ha sido vulnerada en su conjunto y proporción. No es casualidad que, ante la ausencia del nivel *material* en las demás éticas y la destrucción operada en dicho nivel, desde la década de 1990, con sus precedentes y proyecciones incluidos, nuestro filósofo haya partido desde una nueva decisión ecológica, económica, cultural, reconstruyendo el nivel *material*, articulándolo a lo formal, nutriendo el principio de factibilidad.

El contexto trágico de lo vivido hace arrancar a Dussel trágicamente<sup>472</sup>, quitándole la flexibilidad que muchas veces necesitan algunos formalistas o apresurados críticos para embellecer un estilo de escritura. Operan obsesiones y fijaciones emocionales e ineludiblemente contextualizadas en situaciones particulares, pero que no necesariamente deben ser rotuladas perdiendo de vista las dinámicas y complejidades de lo vivido, de lo formulado, de lo propuesto. Nadie está exento. Se trata de una dinámica distinta. Por ello no quiere decir que, aunque en el caso de que no se logre una exposición con relativa o absoluta suficiencia, la propuesta deba ser clasificada con viejas estampillas que mejor le asientan a la inmensa variedad de corrientes previas.

La exposición puede ser factiblemente mejorada, incluso si en algún aspecto se cierra. Su propia lógica y dinámica evidencian que se encuentra lejos de un darwinismo social y demás etiquetas por cierto actuantes y nocivas. Es conveniente tener en cuenta estas consideraciones coyunturales-emocionales sobre la, también, estructura fáctica de la obra, el medio y las mediaciones, para abordarla con ojos y oídos renovados. No se pretende eludir las críticas, al contrario, las vengo realizando y las desarrollaré aún con más detenimiento al final de este trabajo. En lo que sigue, como adelantamos, deberemos relacionar la razón instrumental y estratégica en el encuadre de la verdad práctica y la validez moral subsumida por la razón práctico-material, ética originaria y discursiva normativa.

#### ***b) F. Hinkelammert***

El ámbito de factibilidad trata de una dimensión escasamente investigada por las éticas materiales y las morales formales contemporáneas. Es preciso adentrarse en los fundamentos de lo que luego serán el criterio y principio de factibilidad de la *praxis*, y para ello, es necesario detenerse en un pensador alemán de origen y latinoamericano por adopción. F. Hinkelammert es filósofo, teólogo, economista, que tuvo una intensa experiencia en Chile en la década de 1960, en tiempos de Frei y Allende, siendo uno de los teóricos más importantes de la Unidad Popular, y de los que postularon la no contradicción entre cristianismo y marxismo que encarnó en Salvador Allende, en pleno proceso de revolución democrática.

Esta vía chilena de liberación quedó inacabada, ya que fue atacada violentamente desde Estados Unidos a partir de las decisiones geoestratégicas-económicas y políticas de H. Kissinger y Cía. Era una dura época que había comenzado en Brasil, Uruguay, Chile, Argentina (1976), pertrechada por el mismo monstruo que en sus *entrañas* (J. Martí) alistaba los preparativos para conmemorar su bicentenario de independencia en medio de precedentes como la dimisión de Nixon tras el *Watergate* y las elecciones de 1976, en las que Gerald Ford vence a R. Reagan, viéndose obligado a prescindir de su vicepresidente, el liberal de Rockefeller, con el fin de buscar el consenso republicano. Al mismo tiempo fue, por ejemplo, todo el proceso de guerra en Vietnam. Discursos como el de E. Guevara, desde Punta del Este en el CIES, el 8 de agosto de 1961, estaban previendo lo que iba a comenzar a suceder en América Latina y que de hecho empezó en Brasil con el golpe de estado orquestado por el

---

<sup>472</sup> Véase Palabras Preliminares en *ibid* p. 11.

presidente L. B. Johnson (EE.UU.) y que siguió inmediatamente con la Argentina, en 1966. J. Martí, incluso, tiempo antes había prevenido sobre las intenciones de EE.UU. Él ya había vivido el centenario estadounidense.

También textos de Hinkelammert como *Dialéctica del Desarrollo Desigual* (1970) vaticinaban lo que podría suceder en Chile como en el resto de los países del Sur y que, de hecho, fue la más dura década infame suramericana del Siglo XX, maquinada por EE. UU. y cía. como potencias imperialistas. No es casualidad que hacia 1977, Hinkelammert escribiera *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, diferenciándolas de un instrumental crítico de liberación para la vida. Hacia 1978 redacta *Democracia y Totalitarismo*. Podemos decir, a grandes rasgos, que adelanta temas que tratará en una de sus más importantes obras, como es *Crítica de la Razón Utópica* (1984) reeditada en 2002. En 1991, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, y en 1993 *El Cautiverio de la Utopía*. Y hacia plena época emergente y globalizadora, lo que podemos considerar una tetralogía: *La Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión* (1995), *El Mapa del Emperador* (1996), *El Grito del Sujeto* (1998), *El Huracán de la Globalización* (1999) y otras obras ya para comienzos de este Siglo, como *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (2007) e *Ideología del Sometimiento* (2007), etc.

En *Crítica de la Razón Utópica*, redactada un año antes del inicio de la *Perestroika*, anticipaba las causas del derrumbe del socialismo, desvirtuado en stalinismo y en un inmenso aparato burocrático enraizado en y entroncado con la tradición zarista. Confronta con el pensamiento conservador de Peter Berger (1973) y su modelo de plausibilidad perfecta; con el neoliberal vigente de F. von Hayek (1952-1975-1976) y M. Friedman (1966-1980) y el modelo de competencia perfecta. Hinkelammert también critica el burocratismo-stalinismo de raíces zaristas a lo Kantorovich (1968) y con la planificación perfecta; así también frente al anarquista que, aunque crítico, idea el proyecto de perfección ética de los sujetos que hacen innecesaria toda institucionalidad<sup>473</sup>. Este último tema será retomado con mayor detenimiento en *Política II*. Epistemológicamente, Hinkelammert, posee gran influencia de Popper, pero no significa que sea popperiano, ya que a su vez, se ubica más allá de éste en la crítica de la miseria de su anti-utopismo. Otros modelos que critica son los de J. Rawls, J. Habermas, K. O. Apel, que son para él, modelos trascendentales.

La observación de Hinkelammert es compleja y sugiere mayor detención. En nuestros medios de conciencia y corporalidad alienada, dominada, subordinada, es costumbre escuchar que lo que no tiene aplicación inmediata no sirve, no es útil. Es una linealidad y un simplismo cercenador, escalofriante. Ni siquiera las mayores potencias de la historia humana han operado de esta manera. Esta idea de utilidad directa es la que posee mayor grado de irrealización. Ya vimos previamente el tema de las mediaciones ineludibles, objetivas, subjetivas, emocionales etc. Los modelos aquí mencionados, salvo el anarquista, son hegemónicos y, como tales, son empíricamente imposibles. Esto no quiere decir que no sean útiles, en absoluto, al contrario: poseen, en la misma proporción de su imposibilidad empírica, la *fundamental* o *fundamentalista* función de ser ideas regulativas -digámoslo heideggerianamente- horizontes de sentido que orientan todos los útiles en disposición definida; emergiendo otra “vitalidad” de ese horizonte de imposibilidad empírica, el mismo debe alejarse permanentemente en la

---

<sup>473</sup> De manera relacionada también podemos encontrar una reflexión ética crítica precisa desde América Latina en el uruguayo de Canelones, J. L. Rebellato (1946-1999). *Ética y Práctica social* (1989), *La Encrucijada de la Ética, Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación* (1995), *Ética de la Autonomía-Desde la práctica de la psicología con las comunidades* (1997), *Democracia, Ciudadanía y Poder- Desde el proceso de descentralización y participación popular* (1999), *Ética de la Liberación* (2000). En esta relación nos interesa destacar lo siguiente. Frente a este panorama neoliberal, y en proceso de descentralización de la crítica interna, nos decía Rebellato: “Una cultura alternativa supone que todos los movimientos se constituyen en sujetos de iniciativa histórica” (Rebellato J. L.: “Bases para una Educación Alternativa”, en *Cuadernos Latinoamericanos de Ecología Social*, Montevideo, N°1, CIPFE, pp. 34 a 48).

medida en que uno se acerca. Gran practicidad imperial no han conocido los tiempos, y es a su vez una *practicidad* cavernosa, laberíntica, con múltiples vueltas (*Kehre*), subidas y bajadas. Es un gran electro-cardio-grama; si la línea recta se realiza, no equivale a vida.

La utopía es determinante en la visión de época, y de estos autores. Nuestros filósofos en cambio van tras utopías de liberación. Hinkelammert, por su lado, ha expresado con claridad que lo imposible tiene un lugar esencial en el nivel epistemológico y práctico. Aspirar a la plena dominación por parte del capital, del imperio, es una meta deseable. La plena liberación de las víctimas es algo deseable por su pensamiento crítico. Ambos irrealizables con perfecta aplicación. Son mundos relacionados en la medida que la víctima continúa alienada y sin conciencia crítica, pero cuando ésta comienza un proceso de concientización, re-emergen, re-viven, re-evolucionan lógicas distintas. Sobre estas diferenciaciones y distinciones, hemos desarrollado bastantes argumentos a lo largo de este trabajo. También se ha dicho mucho en importantes trabajos anteriores y en los que me he basado. A su vez, está habiendo actualmente grandes contingentes de producciones. Aquí sólo señalo un punto que retomaré sucesivamente cuando aborde las categorías de la política de la liberación. La dominación parte de una tercera escisión, donde comienza el proceso de deshumanización, cuyo origen podemos situar en Egipto con precedentes que he señalado, y que en la contemporaneidad posee su máxima expresión en el eurocentrismo, y valga la contradicción, como parte de la misma dinámica, en una época *ego*-economocéntrica, de escala efectivamente global, no ideal-global.

Mientras que la lógica crítica liberacionista se remonta a una segunda escisión, buscando proyectarse a la re-emergencia, re-vivencia de la unidad comunitaria, Hinkelammert propone un principio epistemológico universal y este es el principio general empírico de imposibilidad. A su vez, este principio fue utilizado por Marx, luego por Weber y Popper. Abre el ámbito de las ciencias empíricas en la ciencia económica y en la política, como previamente en la filosofía que abrió a estas dos. Su discurso es claro, no posee ambigüedades, opone Marx a Max Weber, ya que la sociedad burguesa, al no poder reproducir convenientemente la vida humana, no puede aspirar a ser sociedad civilizada, digámoslo parafraseadamente; para Weber el socialismo es imposible porque pretendería eliminar las relaciones mercantiles. Igualmente, para Popper el socialismo es imposible, y se refiere al socialismo staliniano ruso, porque no es posible el conocimiento perfecto, ya que éste posee la característica de contenido y velocidad infinitos.

Estamos en condiciones de dar un paso más, en el que debemos llegar con mayor detenimiento al argumento que propone Hinkelammert y que más ocupa a la ética de la liberación, como es el principio de factibilidad realizativa. El sujeto cognoscente es un ser viviente, finito y mortal. Por ello, está situado en el ámbito de las posibilidades limitadas, condicionadas. No es una inteligencia infinita y por ello se encuentra en un horizonte de imposibilidad, como lo postulara Kant-Popper. La ineludible razón práctica, su *habitus*, es la que choca con las imposibilidades para su acción reproductora de la vida. Por otro lado, la realidad cognoscible a la misma vez, viaja en trascendencia al acto que conoce. De modo que la *empiria* como hecho empírico o estado de cosas, es un constructo posterior al enfrentamiento de la realidad que trasciende al cognoscente. Es la totalidad para Hinkelammert o lo *omnitudo realitatis* en Zubirí, ya que Dussel reserva la categoría de totalidad para el sistema dado. Dussel aquí se refiere como más apropiado para su terminología, en que lo ilimitado (realidad) trasciende a lo limitado (sujeto).

Como todo, muy sencillo y en la misma proporción muy complejo. Si la realidad coincidiera con la *empiria* no haría falta ciencia. Pero ahora tampoco la ciencia coincide plenamente con el sujeto ni con la realidad pero, evidentemente, es una imbrincación, mediación necesaria y con abundantes filigranas. La sola existencia milenaria y condicionada socialmente nos previene de la acción directa. Las filosofías y las ciencias poseen un ámbito subjetivo de formulación, en donde se manifiestan interminablemente diferentes recorridos

hipotéticos entre el sujeto y la realidad, pero lo que no es subjetivo ni hipotético en el ámbito de las ciencias, para nuestros autores, es que la realidad trasciende lo observable como primer hecho que funda la ciencia, y que los conceptos universales constituyen la *empiria* de la ciencia. La filosofía tiene su historia de captación-constitución de universalidades. Esta postura crítica es la posición típica de quienes se han comprometido y responsabilizado por la construcción de un espacio, de un proceso de liberación. Igualmente, un escéptico, un cínico, un idealista extremo “podrían” poner todo en cuestión. Este momento muchas veces es necesario, ya que otros quedarían trabándose en contradicciones performativas, o temerarias como los caballeros de la mesa redonda, para los cuales, de manera inamovible, la cabecera de la mesa está donde *yo* me siento. Se sigue de su-*yo*.

Además de la ciencia, como mediación ante la imposibilidad de vivir la realidad como totalidad (Hinkelammert) inmediata, aparecen también las mediaciones tecnológicas e institucionales. “A partir de la imposibilidad humana de vivir la vida en estos términos, aparece la institucionalización como imprescindible. Es la necesaria mediatización de la vida humana, cuya libertad plena es no tener que recurrir a tal institucionalización”<sup>474</sup>. Las instituciones, ciencias, tecnologías, no son *a priori*s de existencia del sujeto viviente, sino que “son muletas imprescindibles, dada la imposibilidad de una sociedad humana ordenada por esta espontaneidad de la relación entre sujetos.... por eso, son subsidiarias. Si no son tratadas así devoran al sujeto”<sup>475</sup>. No deben fagocitar al sujeto sino posibilitar el horizonte de vida del sujeto en comunidad, que Hinkelammert explicita como principio material universal de una ética que juzga la posibilidad o factibilidad ética del mero criterio de factibilidad técnico-económica que subsume a dicho sujeto tomándolo como medio.

El sujeto viviente comunitario pone fines a las mediaciones que orientan la realización-reproducción de la vida. El sujeto técnico finaliza la razón instrumental, llevándola a su plenitud, reproduciéndola, conjugándola, consigo mismo, con sus propios intereses. Por otro lado, basado en Marx, distingue claramente que la **vida** no es un fin, sino el **modo** de realidad del sujeto, que abre ámbitos desde donde se ponen los fines. Sólo en el capitalismo se vive para trabajar y se trabaja para vivir, absolutizando las múltiples relaciones con la realidad, con el medio, con los demás sujetos. El sujeto es un ámbito abierto por la vida en su proceso y es la *razón reproductiva* de dicho sujeto, que Dussel ha llamado razón práctico material, y que puedo llamar razón práctico neuronal-carnal, sensible, la que pone o niega los fines y los valores.

La razón reproductiva por su contenido originario, de vida, funda la razón estratégica, instrumental, hasta discursiva, como validez formal que parte de la verdad práctica constituyendo, a su vez, el horizonte de conocimiento y reconocimiento de los objetos empíricos como posibles para la vida del sujeto viviente comunitario. La factibilidad, como el acto de lo elegido, decidido, juzgado, fundado como bueno, justo, adecuado en acción, marca el horizonte y el ritmo de lo que se camina en sentido reproductivo del horizonte de la vida, de lo contrario, se reproduce exclusivamente el horizonte instrumental, del capital. Cuando esto acontece, la crisis, la saturación, la inseguridad social, etc. se manifiestan por sí solas, en medio a la vez, de muchas fetichizaciones, que tienden a suavizar y enmascarar todas las prioridades sociales.

Por último, el planteo de Hinkelammert concluye en su capítulo VIII con la **política** como arte de lo posible. La dinámica expuesta debe poder permitir “proyectar una sociedad futura y pensarla en función de un ordenamiento adecuado y humano de tales relaciones sociales”<sup>476</sup>. No es para Hinkelammert la sociedad burguesa la que camina en tal sentido, ya que -basado en

---

<sup>474</sup> Hinkelammert, F.: *Crítica a la Razón Utópica*. Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao, 2002, p. 349.

<sup>475</sup> *Ibid* p. 350.

<sup>476</sup> *Ibid* p. 367.

Marx- la declara imposible, insostenible<sup>477</sup>, y no sólo por razones, valores o juicios de valores inadecuados, sino que es sobre toda una cuestión estricta de juicios de hechos desde la sobrevivencia de la humanidad. La sociedad humana como tal, su sobrevivencia, las condiciones para la vida, no son posibles si se continúa en un sistema como el capitalista, en donde debe estar asegurada prioritariamente la reproducción del capital en detrimento de todo lo demás. Hoy, a diferencia del Siglo XIX, se cuenta con una visión cotidiana respaldada en hechos locales y globales inmediatos sobre el inminente riesgo que estos autores vienen previendo y previniendo. “La condición de la necesaria reproducción de la vida humana es el criterio para juzgar sobre cualquier ética y cualquier estructura social posible”<sup>478</sup>.

### *c) Criterio y principio de factibilidad*

El ámbito de la factibilidad, en la consideración de Dussel, abre el último momento de la realización del objeto práctico, como cuestión crítica, a la razón instrumental y a la razón utópica. La relación del sujeto con la naturaleza no sólo está **mediada** por las instituciones, ciencia, tecnología, sino por los procesos civilizatorios estableciendo *condiciones* tecnológicas de posibilidad de constitución del objeto. También por procesos subjetivos diferenciales, como señalé anteriormente. Por lo tanto, no se trata de desmediatizar absolutamente, sino de optar por mediaciones adecuadas. Dichas condiciones hacen posible que aparezca un elemento en una época o en otra, por ejemplo: el fuego, la pechera del arado, el telescopio, la máquina industrial. Estos elementos, a su vez, factibilizan procedimientos que antes no eran posibles. Pero no es sólo un tema que ocupa al análisis de un proceso retrospectivo, sino igualmente presente-contemporáneo, y también prospectivo. Las condiciones de realización y de posibilidad en el capitalismo central no son las mismas que en el periférico. Tengamos en cuenta que se transfiere valor permanentemente de las periferias a las metrópolis, generando artificios, condiciones y estructuras de irrealización en dichos países dependientes. Es todo el tema de una historia prospectiva, futura, como efectiva historia para la liberación.

Igualmente, la transferencia de tecnologías es desigual y combinada. Por otro lado, es preciso visualizar relacionadamente que los medios naturales son escasos y allí se abre el espacio de la económica como horizonte ético instrumental crítico. Los medios naturales transformados tecnológicamente se transfieren a las metrópolis como petróleo, gas, agua, oro, etc., a través de rutas, vías férreas, poliductos, mares, aviones, dinero electrónico-digital. La económica, a su vez, como segunda condición -y no es la mera economía de la bruta extracción- debe, ante bienes escasos, calcular el mayor provecho para el mayor bien social, a través de una razón instrumental-tecnológica-institucional subsidiaria del sujeto ético en comunidad y no a la inversa. Si no se apuesta a un cambio en tal sentido, se es realmente reductivo y necrotópico, y se cae en contradicción performativa debido a que “*adaptarse*” por resguardo de la propia vida, lleva a una competencia feroz individualista, incluso dentro de la misma familia, y a dejar de considerar fácticamente que todo lo que se encuentre bajo la órbita del capital es amenazado, realmente, en sus condiciones de existencia, más allá del concepto “social” y “subjetivo” de “adaptación”.

### *c1) Criterio de factibilidad*

El ser humano es un emergente de la naturaleza por medio del proceso biológico de la vida. La vida humana es condición absoluta *material* de existencia y contenido último de la

---

<sup>477</sup> *Ibid* p. 369.

<sup>478</sup> *Ibid* p. 371.

ética. La naturaleza fija ciertos marcos de posibilidad, ya que no todo es posible. Este aspecto será especialmente tenido en cuenta en la Política. El criterio de factibilidad, según Dussel, podría enunciarse como sigue:

El que proyecta efectuar o 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, empírica, técnica, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible*, teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la eficacia formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. Quien no cumple estas exigencias empíricas-tecnológicas, intenta un acto imposible<sup>479</sup>.

Es importante destacar que, en una suerte de relación antropológica con lo geoeconómico-instrumental, “ningún proyecto puede realizarse sino es materialmente posible; y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad<sup>480</sup>. Con esta consideración debemos concluir que la razón estratégico-instrumental ocupa un lugar sumamente relevante dentro de la ética, en una suerte de lo que puede llamarse específicamente una *ética del hacer*, como momento necesario pero no suficiente por sí mismo. Es una especificación dentro del conjunto anadialéctico. De esta manera se ocupa de los medios-fines de la acción humana, sin que el criterio de factibilidad se eleve como principio absoluto, ya que, de suceder, se cae en innumerables reducciones, abstracciones, fetichismos, como bien supieron señalar Horkheimer, Adorno, Marcuse etc.

Pero por más que se caiga en fetichismos, no por ello habrá que descartar la dimensión instrumental, siempre presente como estación necesaria para llegar a buen puerto. Por otro lado, pienso que Dussel se apresura al afirmar lo siguiente: “es evidente que lo lógicamente imposible no es factible”<sup>481</sup>. Por una parte, debemos reconocer de la expresión, cuestiones estructurales evidentemente ciertas, pero por otra, debemos ser cautos para no universalizar tal expresión, ya que el horizonte de la lógica no está formulado de una vez y para siempre, sino que se va construyendo en las mediaciones y condiciones de formación y en las circunstancias que allí acuden. Por ejemplo, para la lógica del momento, la revolución socialista podía llevarse a cabo en Inglaterra, Alemania, Francia; nada hacía sospechar de Rusia, China, Cuba, como primogénitos revolucionarios y, a su vez, primeros en sus regiones. Sobre todo Cuba, que acaba de cumplir el 53° aniversario de su revolución. Tampoco nada hacía sospechar que el mayor etnocentrismo cultural conocido por la historia, el eurocentrismo, pudiera surgir de zonas y culturas marginadas, excluidas, dominadas durante miles de años por los tres sistemas interregionales previos a la modernidad. Por otro lado, lo que es lógicamente posible, puede ser empíricamente imposible y podemos remarcar aquí los casos de revolución socialista en Inglaterra, Alemania, Francia, etc.

Por último, lo que es empíricamente posible dentro del ámbito explicativo de las ciencias a partir de juicios de hecho abstractos, puede ser técnicamente imposible<sup>482</sup> y dentro de esta dimensión, tampoco todo lo técnicamente posible lo es económicamente hablando<sup>483</sup>.

---

<sup>479</sup> Dussel, *op. cit.* p. 266.

<sup>480</sup> Hinkelammert, F.1984: 238, en Dussel *ibid* p. 266.

<sup>481</sup> *Ibid* p. 266.

<sup>482</sup> Por ejemplo, el tren bala promocionado por Cristina F. de Kirchner.

<sup>483</sup> Por ejemplo, aquí tenemos todo lo que respecta a la ingeniería aeroespacial modelo, con la fábrica militar de aviones en Córdoba, la Turin Argentina (J. Aricó), en un capitalismo subsidiario, dependiente, periférico, desmantelado, con tales diseños novedosos, quemados y robados por la empresa estadounidense *Lockheed* durante el salvaje neoliberalismo capitalista del mandato menemista (1995).

Para cerrar este marco evaluativo, decimos que tampoco todo lo factible tecno-económico, política e incluso ideológicamente, lo es ético, moralmente aceptable, realizable<sup>484</sup>. Desde este último planteo, es preciso vislumbrar el pasaje del criterio de factibilidad abstracta como indicador, al principio ético de factibilidad concreta que podría llamarse principio de operabilidad o factibilidad<sup>485</sup>, o viabilidad, posibilidad ética. Así continuamos una posibilidad de ascenso hacia lo concreto, por cierto no sencillo pero posible, evitando y previniendo de caer en “el mito de la acción directa”<sup>486</sup>. Con precedentes en Horkheimer y Marcuse<sup>487</sup> continuamos precisando a Hinkelammert para avanzar en un cierre de este punto. El *criterio* de factibilidad está definido por la posibilidad empírico-tecnológica, económico-histórica de las circunstancias de poder realizar una acción. Los procedimientos de la calculabilidad y eficiencia son las exigencias de su validez. La gran diferencia entre un tipo de cálculo y otro lo marca la ética. La distinción entre el acto compulsivo, (mercado capitalista, megaminería, poliductos, sojeros, etc.) y los actos para la vida, lo marca la ética.

La producción de la riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de ésta -el ser humano y la naturaleza- sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva, la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede sino tender a la disminución de las fuentes de la riqueza<sup>488</sup>.

De una manera clara, no ambigua, racional, no violenta, se ha antepuesto al criterio de eficiencia ineficiente capitalista, un criterio realmente opcional y alternativo de “eficiencia reproductiva”<sup>489</sup> que canaliza la vida ética-comunitaria y que limita el sistema compulsivo del mercado con anclaje en el sujeto compulsivo capitalista, generador de compulsividad. Una ética del hacer no puede dejar de tener en cuenta todos y cada uno de estos elementos cardinales.

---

<sup>484</sup> Por ejemplo, la explotación sojera agrícola y lo que aún es más extremo, la explotación de la megaminería en Argentina, aun sin una estricta derogación por parte del Estado nacional, como en otros países dependientes. Poseen todas las factibilidades pero éticamente no son aceptables. Aún con vigencia en nuestro país, estos proyectos guardan una ecuación directamente proporcional con la muerte de la tierra (desertificación), con la muerte de comunidades enteras, con la fuga absoluta de capitales a través de los poliductos en los puertos, por ejemplo, el de San Lorenzo, en Provincia de Santa Fe. La relación beneficio-maleficio es abrumadoramente desproporcional, un beneficio por cada cien maleficios para expresarlo de algún modo. Por nos puestos de trabajo se emplean cien millones de litros de agua potable por día, grandes extensiones de territorio, quedando tierra desértica, contaminada con arsénico, cianuro, quedando radioactividad por décadas y lléndose capitales en millones de dólares. A su vez, el Estado nacional, en su bicentenario, aún continúa pagando esta explotación y no recupera en ganancia, ni siquiera de modo aproximativo, lo que destina para posibilitar, supuestamente, la inversión de capitales extranjeros. Mientras que, siendo de público alcance, en el contexto de la economía nacional, el ciudadano que pretenda iniciar un micro-emprendimiento, está sometido a interminables requisitos, restricciones y controles. Es necesario cuidarse del ciudadano que puede robar, o marcar al crítico que puede criticar el Estado, pero no a la inmensa cantidad de empresas nacionales y extranjeras que hace décadas violan nuestra y vuestra Nación.

<sup>485</sup> *Ibid* p. 267.

<sup>486</sup> Hinkelammert, *op. cit.* 2002, p. 351.

<sup>487</sup> Puede consultarse Dussel, *op. cit.* p. 267 y notas 226-227 de p. 292.

<sup>488</sup> Hinkelammert, *op. cit.*, p. 267. Se recomienda ver todo el parágrafo 3 “Eficiencia, calculabilidad y ética”, de pp. 266 a 275.

<sup>489</sup> *Ibid* p. 267.

## *c2) Principio de factibilidad*

El principio de factibilidad determina el ámbito de lo que puede hacerse dentro de la dimensión de lo que por un lado está éticamente permitido, y por el otro, hasta de lo que necesariamente debe operarse. Dentro de este ámbito de factibilidad, las exigencias éticas como tales, han de operarse deónticamente, obligando a viabilizar aquello que no puede estar sin obrarse desde las exigencias de la vida y la validez intersubjetiva ética. Se trata de un principio que es ético y universal, ya que define como necesario para todo acto humano que pretende ser tal, factible y realizable al responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto ético reconocido como igual y libre, tomando en cuenta las exigencias físico-naturales-técnicas enmarcadas en las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época y en una situación histórica concreta.

La norma, el acto, la institución que cumplan con este principio de factibilidad ética son, no sólo posibles sino buenos, justos, éticos, moral y liberadoramente adecuados. La factibilidad determina el manejo de las mediaciones en su poder realizar los propios proyectos materiales de vida y formales de participación, comunitarios -en sentido monológico no equivalente o solipista ni individualista<sup>490</sup>. Vemos así que es un principio material y formal orientador, en donde la razón instrumental y estratégica son **subsumidas** dentro del horizonte de la razón práctico-material, ético-originaria (*material*) y la discursivo-intersubjetiva (formal), operando éstas últimas como la racionalidad ética orientadora con respecto a las primeras. Estas primeras son razón mediadora de la factibilidad empírica de las segundas. Sin la razón instrumental-estratégica la razón ética discursiva cae en una ilusión utópica, óptica, en una vacuidad-vaciedad que puede llevar a operar lo imposible. Como sin la razón ética-discursiva, la razón estratégico-instrumental cae en perversidad, como la de los sistemas formales autorreferentes, como las democracias formales de derecho formal, como los de nuestra sociedad, quedando ciegos en vistas de un bien común comunitario, volviéndose en contra de la vida del sujeto humano y su participación como tal.

Por otro lado, debe realizarse una observación crítica esta vez frente al anarquista, voluntarista o exclusivamente utópico, también a fin de evitar la rotulación de esta propuesta ética bajo estas denominaciones. Estos actores mencionados llevan el acto ético a una simplificación que los conduce a pretender ejecutar acciones carentes de articulación y posibilidad de realización concreta. Veamos de manera sintética, en qué consiste lo que aquí afirmamos. Los actores mencionados, al portar visiones extremas, totalizan la mediación disciplinaria, como represora, perversa, identificando la posibilidad de las instituciones y sus proyectos con dicha lógica perenne en todo tiempo, e impulsándose a proponer la eliminación de las instituciones. Es una negación de negación. Es una negación que se ejerce de manera “directa”. Termina operándose en función de un punto de pureza moral que en lo concreto no se puede sostener, cayendo en contradicción preformativa, sin poder, a su vez, afirmarse en puntos positivos de construcción efectiva de lo nuevo. El contexto es de negatividad y muchas veces de muerte, aunque se esté en el lado crítico y en las buenas intenciones. El utopismo voluntarista, por su parte, se precipita hacia dos extremos, por un lado el vanguardismo, en donde los iluminados deciden por las mayorías, y por el otro, el anti-institucionalismo. Estos temas serán retomados en *Política II*.

Esta ética debe luchar legítimamente frente a los sujetos aquí mencionados, como frente al conservador contemporáneo, e histórico. El primero desea y pretende que todo quede como está, y el segundo prefiere volver a un pasado mejor. Luego hay síntesis entre ambos, en la diversidad subjetiva, que son sencillamente deducibles. Por último, y dentro de este contexto, pretendo agregar un sujeto más, ante el cual también se inicia una conflictividad múltiple y tal

---

<sup>490</sup> Este tema será desarrollado con más detenimiento en *Política II*.

vez la más compleja, es el que denomino *nadista*. El término tal vez no sea muy feliz, pero sí plenamente ilustrativo. Este sujeto no es meramente nihilista, irracionalista, racionalista, anarquista, socialista, conservador, voluntarista, etc., sino una mezcla equívoca de todos éstos y otros elementos que, a su vez, lo llevan a tipos de negación absoluta sobre la diversidad de sujetos y alternativas éticas. Contradictoriamente es un tipo de fuerte negación a lo alternativo y de un básico asentimiento a lo económicamente establecido. Es un tipo de subjetividad cada vez más generalizado en los ámbitos de sociabilidad, sobre todo en las ciudades, pero también con influencia en las zonas agrícolas. Es un tipo de sujeto que en el ámbito público-social-“comunitario”, negará indiscriminadamente pero que en el ámbito privado, por ejemplo de su “hogar”, de su “grupo”, está dependiendo explícita o enmascaradamente de otro/a sujeto que “considera”, contradictoriamente, a su vez inferior. El *nadista* es un tipo de sujeto fragmentado-fragmentario, post-convencional por excelencia y muy común y generalizado en la sociedad argentina, que fue gestándose post-dictadura desde 1976 al presente, cuando se vulneran absolutamente referencias para la vida, desnudándose autoritarismos nihilizantes.

Debemos avanzar un paso más. Si introducimos el criterio de factibilidad en el tiempo, se aclara la noción de sostenibilidad. El criterio de sostenibilidad debe ser nuevamente la vida a largo plazo y no la sobrevivencia del capital en la competencia contradictoria, nadificadora, aniquilante del mercado, o incluso eliminando la competencia y favoreciendo el capital extranjero como sucede con nuestro Estado nacional<sup>491</sup> desde hace siglos, o actualmente frente a la megaminería canadiense, por tomar un ejemplo. Aquí ni siquiera se reproduce el capital propio (característica periférica), sino el capital extranjero.

En este contexto, la participación, reproducción del viviente como sujeto ético autónomo en comunidad, se modifica en un inviable. Se fabrica un imposible. Al priorizar la reproducción del capital, se convierte el efectivo desarrollo de la vida comunitaria en utopía irrealizable. Al priorizar la reproducción de la vida en el largo plazo, se factibiliza la participación comunitaria y se irrealiza la exclusividad compulsiva del capital. Este es un principio, que debe ser favorecido a que opere, desde la interioridad monológica, de cada sujeto conformante de la interioridad intersubjetiva anadialógica de la comunidad. Esta es una función específica de la ética educativa frente a las demás ciencias empíricas naturales o sociales, a la tecnología, a la racionalidad instrumental-estratégica, con respecto a las instituciones.

### ***c3) Aplicación***

En la medida que avanzamos sincrónicamente, deteniéndonos en cada nivel y en sus aplicaciones, cuando se trata, como en este caso, del nivel fáctico, su aplicación va complejizándose (complicándose-ampliándose) diacrónicamente y debido a que se debe integrar lo visto. Habíamos adelantado que, desde una estrategia expositiva, pedagógica y no cosificante, podíamos iniciar la exposición de la ética, incluso, desde este nivel lo que de todos modos nos conduciría por las otras dimensiones, para terminar concluyendo nuevamente en la aplicación del acto ético. Ya expuse modos básicos para las elecciones de exposición de la ética que no deben repetirse, y que en todo caso, retomaré cuando aborde *Política II*.

---

<sup>491</sup> La expropiación de Repsol, es un avance **progresista**. Incluso en Bolivia me hicieron notar, en el marco de unas conferencias que dicté durante abril de 2012, que la nacionalización de sus hidrocarburos no se llevaron a cabo bajo tan radicales términos. Habría muchos matices que tratar, pero excedería este espacio. Señalo otro punto de peso: explícitamente, la presidenta C. F. de K. dijo, luego de la expropiación de Repsol y por cadena nacional, que no se toca la propiedad privada ni las relaciones capitalistas de producción. En esto también consiste una de las betas **reformistas**, operar cambios, importantes, pero manteniendo la estructura, la lógica de *lo mismo*, cambiando del centro de la escena un *ego* por otro *ego*.

Aquí sólo haré una sugerencia en sentido crítico. En sociedades dependientes-periféricas de democracia formal y de un mero tecnicismo, sin concreta base ética, y no es para nada desdeñable, es necesario comenzar por aquello que se tiene invisibilizado, como es el principio material, o por lo que no se tiene reiterativamente visibilizado, como es el principio formal. El principio fáctico, aunque básicamente se lo relaciona con el hacer, puede resultar ininteligible, ya que es preciso haber incorporado de manera clara y relacionada los dos principios antedichos, ya que nos podemos preguntar, ¿en vista de qué fines y en dónde se va a operar? Si bien la forma de exposición o abordaje es plástica y puede variar, también es preciso respetar cierto orden o sugerir se lo considere para evitar caer en un relativismo confuso en lo que hace a la aplicación. Por ejemplo, lo atinente a la aplicación del principio material se encuentra a cargo del principio formal, ya que lo material válidamente acordado por validez intersubjetiva, es un campo, como un *a priori*, sobre lo que se construyó consenso para lo que ha de ser realizado. Es recomendable no operar ninguna aplicación, sino se ha recorrido y articulado adecuadamente los múltiples principios.

Luego, lo válido debe enmarcarse como posible dentro de la factibilidad real. Es decir, desde lo verdadero a lo válido, para encuadrarse en las condiciones de factibilidad. Podemos hacer el camino inverso o comenzar, como lo hice, desde la formalidad, mostrando siempre las sub-definiciones, definiciones, sobre-definiciones, las codeterminaciones, las intra e inter-implicaciones, etc. Llegados a este punto de la aplicación de factibilidad, igualmente se trata de su última fase de aplicabilidad; esto no es meramente relativizable, sino que es acordable intersubjetivamente, un proceder final acerca de cómo, cuándo, dónde, con qué medios, en cuáles circunstancias, ha de operarse la norma, el acto, la institución, el sistema.... Todo esto es un *a priori*<sup>492</sup> construido que ahora debe operarse en la *praxis*. Este procedimiento fáctico, como he indicado, debe contar nuevamente con otro momento formal de acuerdo intersubjetivo. Es una mediación formal que consiste en cumplir las exigencias previamente definidas para el cumplimiento del principio moral formal que para el frente de liberación política se denomina principio democracia y que abordaré en *Política II*. Es un proceso evaluativo cerebral-humano que consiste en un *continnum* de aplicación de los principios material-formal-fáctico.

El acto, la norma, la institución, el sistema de eticidad realizados con estos criterios y principios y esta dinámica, pueden ahora denominarse buenos. Un sistema de eticidad o institución analéctica es bueno en relación al acto humano, al sujeto ético. Entonces, es bueno el acto o el sujeto ético que cumple de manera complicada-imbricada-relacionada, los tres momentos trabajados. Se trata de una pluri-orientación en pluri-rracionalidades, relacionadas.

Lo bueno (*das gute, good*) es entonces un acto conjunto institucional de actos, o totalidad ético-cultural que integre efectivamente como sus condiciones de posibilidad y constitución la materialidad ética, a la formalidad moral y la operabilidad concreta (factibilidad ética). Su opuesto es el acto (institución, sistema, etc.) malo (*das Böse, bad*) (y no lo recto [*right*], lo incorrecto [*wrong*], lo justo o lo válido; ni tampoco lo verdadero práctico o lo material). De ninguna manera es indefinible, como opinaba G. Moore, ni es la mera encarnación de valores (como para Scheler o Husserl), ni simplemente lo válido normativo (como para Apel o Habermas) o lo justo (de Rawls). Es algo más preciso y complejo<sup>493</sup> como pudimos apreciar.

Así, cerramos el momento de la ética pluri-fundamental de esta Ética I, o como he denominado en mi trabajo<sup>494</sup> el área universal-particular, es decir, una dimensión universal que

---

<sup>492</sup> No se afirma este término en sentido metafísico, sino que se sostiene con él, que antes de pasar a la experiencia de realización se debe operar los criterios y principios construidos como resultado de una experiencia previa.

<sup>493</sup> *Ibid* pp. 278-279.

<sup>494</sup> C. Bauer, 2008.

se dirige hacia un particular sujeto ético o comunidad que debe y puede asumirla con responsabilidad y dedicación para tender a la producción-reproducción, desarrollo-proyección de la vida comunitaria. Es un proceso de realización de la *praxis* que cuenta con sus dimensiones abiertas para la participación simétrica, activa y constante de los afectados integrándose con la ciencia, la técnica, los científicos, los que poseen experiencia en compromiso ético comunitario-social. Desde aquí debemos y podemos comenzar a abrirnos hacia la segunda pluri-fundamentación ética, hacia la Ética II, hacia la ética crítica.

Hasta aquí hemos visto la primera multi-fundamentación con sentido universal. Esto no es un prurito ni una ambición, sino un *contenido* humano concreto que a la vez que nos posibilita des-eurocentrar, también nos permite des-etnocentrizar propuestas que nazcan de manera cerrada o anti-ética, de acuerdo a lo planteado hasta aquí. Por último, no se trata de una proposición con pretensión de perfección, como hemos repetido en numerosas ocasiones, ni de un mirar desde las alturas o la lejanía, como también sostuvimos, sino de un complejo articulable en la que su éxito dependerá, en gran medida, de lo que se haya podido aprehender, incorporar, interiorizar para aplicar los cambios y transformaciones requeridas.

### ***Intermezzo ético***

Este pequeño apartado es introducido sólo a los fines pedagógicos, para favorecer la exposición, articulación y tratamiento de las áreas éticas. Nuevamente, podemos remarcar la versatilidad que posibilita el planteo, pudiendo comenzar el trabajo, por ejemplo, desde esta área pre-ontológica, originaria, crítica, dialéctica, analéctica, anadialéctica, etc. incluso tratándola dentro del marco de un sistema ético, pero en una nueva idea de sistematicidad, no rígida, cerrada, fija, sino dinámica, abierta, alternativa, alterativa autocrítica a la vez. Cada principio es anadialéctico interdependiente con respecto a su *par* de área y la relación entre áreas, es a la vez, anadialéctica-coconstitutiva. Expuse en la primera área el problema de la validez, verdad, factibilidad, del bien, de lo bueno o la bondad, reconstruyendo de manera integral las posibles dimensiones de toda cultura, luego de una crítica anadialéctica-plurifundamental, al *modo de vida eurocéntrico-moderno-postconvencional*.

Debemos tener en cuenta que aunque hayamos logrado construir los ámbitos de la cultura de manera articulada, integral, concreta y con deseos de re-proyección de todo lo logrado, no estamos ante actos divinos, eternos e inmutables, sino siempre ante actos humanos, finitos, imperfectos y siempre en situación, en circunstancia, que no es posible que se consideren todas las variables en sus decisiones, mostrando, por lo tanto, sus límites, y dejando del otro lado de las líneas de decisiones a muchos otros fuera. Se abre de manera indefectible e **inevitable** la dimensión de la víctima, del excluido, del marginado, del pobre desde donde se debe descubrir lo verdadero, válido, factible, bueno, como lo no verdadero, no válido, no eficaz, como lo malo. Nuevamente nos vemos en la posible tarea de prevenir de que no se trata de un planteo meramente binario, dualista, maniqueísta, ya que las redes de relaciones están íntimamente imbricadas y son sumamente complejas atravesadas por numerosas filigranas. Pero a los fines expositivos, es necesario realizar recortes y plantear alternativas posibles, en el interés de avanzar en un análisis crítico no ambiguo pero tampoco rígido ni fundamentalista, sino integrador y flexible. Como lo traté en mi trabajo anterior describiendo la primera área como universal-particular y la segunda área como particular-universal<sup>495</sup>.

En el primer caso, es un área de pretensión universal, que con intención ética, dentro de condiciones honestas, se dirige a todo particular pero por la naturaleza de los actos humanos

---

<sup>495</sup> Véase Bauer (2008) punto M) de Corolario final, pp. 233-234.

como finitos, es falible. En el segundo caso, se trata de un particular que estando y siendo, es afectado por la falibilidad de los actos humanos en condiciones injustas, u honestas (dos áreas distintas que se relacionan) dando nacimiento a la Ética II, ética crítica o ética de la liberación propiamente con proyección, ya no a la tradicional, sino a una nueva universalidad abierta y ampliada, desde la víctima, desde cada particular, cada grupo, cada comunidad, cada nación, cada continente. Por ello es que también es necesario introducir el continente de Oceanía, no tenido en cuenta por Dussel<sup>496</sup>. Desde aquí se produce una inversión ética arquitectónica, una *die kehre* no posible, por ejemplo, para Heidegger.

Es necesario, aunque no suficiente, juzgar críticamente el sistema de eticidad como eticidad empírica, concreta, no eficaz, etc. Como vengo reflexionando en sentido metodológico a lo largo de todo el escrito, no puedo dejar de señalar lo siguiente en tal dirección: con esta segunda área, se trata de una profundización del proceso de **subsunción** en un movimiento anadialéctico complejo de ascenso a lo concreto. La razón ético-crítica, como un momento inevitable de mayor desarrollo de la racionalidad humana subsume por ejemplo, la razón material, incluyéndola afirmativamente para redescubrir la *dignidad* del sujeto, como también la imposibilidad de la reproducción de su vida como la dimensión formal, ya que la víctima es excluida de su posibilidad de argumentar para la comunidad y en su propia defensa y condición, como la factibilidad, debido a que devela las mediaciones factibles del sistema como maquinaciones ineficaces para la vida, porque producen diversos niveles de crisis y muerte en las víctimas.

Desde el ámbito de la positividad de la afirmación de la vida del sujeto humano, como criterio y principio ético, es posible el juicio material ético negativo cuando se ha negado este horizonte de posibilidad, como desde la afirmación de la dignidad reconocida del sujeto al que se niega como víctima. Dos tipos de afirmaciones de la razón práctico-material y ético-*originaria* como momentos necesarios y anteriores a dicha negatividad, y dos tipos de negatividades originadas claramente identificables: se lo niega, produciéndole la exclusión y luego se lo niega como excluido autorresponsabilizándolo absoluta y naturalmente por su condición. Es un momento analéctico<sup>497</sup> de primordial importancia. Cito el término, no sólo porque afirma la tesis con la que realizo este trabajo, sino también porque corrobora una reflexión profunda en Dussel desde donde teje un aparato crítico, y que en la actualidad no es tenido en cuenta o no es debidamente considerado de manera integral a lo largo de su obra.

Leamos la siguiente expresión sintética de su planteo:

En este sentido, hemos hablado que *más allá (jenseits)* del ser (si el ser es el *fundamento* del sistema) se da todavía la posibilidad de la afirmación de la *realidad* de las víctimas. Se trata de la Alteridad *del otro como otro que el sistema*. Es la alteridad de la víctima como oprimida (p.e. como clase) o como excluida (p.e. como pobre), ya que la exterioridad de la Exclusión no es idéntica a la Opresión<sup>498</sup>.

Es de observar que están presentes categorías principales que venían siendo construidas desde el inicio del trabajo crítico a mediados de la década de 1960, refiriéndome al interior de lo que cité en la obra de 1974 y 1977<sup>499</sup>. La primera área es Realidad I que desde la segunda área, Realidad II, debe ser puesta en cuestión<sup>500</sup>.

Avanzo diciendo que desde esta segunda parte se trata de una teoría crítico-social, desde donde se cuestiona la funcionalidad de las ciencias naturales-experimentales. Se trata de

---

<sup>496</sup> Será incorporada en los escritos críticos más adelante.

<sup>497</sup> Véase Dussel, *op. cit.* p. 299.

<sup>498</sup> *Ibid* p. 300.

<sup>499</sup> Véase nota 17 en *ibid* p. 306. Concretamente lo que está citando sobre el concepto de víctima, es el cap. III de *Método para una Filosofía de la Liberación* y parágrafo 2.4 de *Filosofía de la Liberación*.

<sup>500</sup> Cf. nota 15, en *ibid.* p. 305.

una meta-teoría que se construye desde el análisis del ejercicio de la razón práctica crítica desde la *praxis* histórica de las víctimas, en conjunción con las filosofías críticas, o las “filosofías malditas”<sup>501</sup>. Claro, “malditas” para el que ve amenazado su patrimonio, fruto del *plus* valor robado, se ve riesgo por lo ético. Se aprecia con claridad, a lo Ellacuría, una función liberadora de la filosofía.

Es en este sentido que la razón ético-crítica es postmetafísica, ya que la negación de la identidad del ser del sistema como Realidad I, se lleva a cabo desde el nuevo momento *metafísico*<sup>502</sup> (con guión) que es posible desde la Realidad II. El guión metodológico alude a un *Novum* emergente de una realidad empírica II que viene de más *acá*, del Sistema I o Realidad Empírica I y que se dirige hacia un más allá concreto y de mayor inclusión. No se trata del concepto metafísica sin guión. Es una meta-física cotidiana, una vida cotidiana. “La ética de la liberación es una ética de la cotidianidad”<sup>503</sup> y que como tal, para poder cumplir con su función liberadora debe comenzar ocupándose del *dolor* de la corporalidad de las víctimas. “El dolor es un momento del sistema de alarma neuro-cerebral, excitado por la endorfina. Nunca podrá evadirse la materialidad de la ética”<sup>504</sup>. Este es exactamente el origen-punto material como contenido primero de toda crítica posible para el juicio de hecho crítico.

Claro que no se trata de cualquier dolor, que puede ser equívoco por cierto, sino del inequívoco *factum* que no permite la reproducción de la vida del sujeto. La crítica del filósofo de función liberadora, puede ser micro-meso-macro, en corta-media-larga duración; no necesariamente debe ser macro y a largo plazo, puede ser parcial, singular, circunstancial, etc. En este caso que estudiamos a lo largo de este trabajo, nos ocupamos de la estructura, debido a que el eurocentrismo sistemático-estructural-arquitectónico, en su negatividad histórico-filosófica-antropológica no ha dejado nivel de la realidad sin afectar.

### ***Crítica ética o Ética II***

En el pórtico de este nivel, trataremos: a) Introducción; b) Positividad y negatividad en Marx; c) Las pulsiones de muerte en Freud; d) Retornando a Levinas o el tercero inclusivo; e) Enrique Pichón-Riviere. Ética y psicología social; f) Principio y criterio material-crítico; f.1) Criterio crítico; f.2) Condición de posibilidad crítico-positiva; f.3) Aspecto crítico-negativo; g) Principio ético-crítico; g.1) Aspecto ético-crítico negativo; g.2) Aspecto ético-crítico positivo; h) Aplicación del principio crítico-ético.

#### ***a) Introducción***

“Esta es una ética de la vida”<sup>505</sup>. He decidido iniciar esta Realidad II o segunda área con el principio crítico-material. Recordemos que la Realidad I o primera área la inicié con el principio formal. Es una opción pedagógica que pretende hacer presente dos falencias o invisibilizaciones básicas y específicas en nuestra sociedad. Podría haber comenzado por el principio fáctico, pero ello ya no sería básico para nosotros, sino mucho más complejo, tendríamos que manejar la noción de *praxis*, en donde se conjuga la teoría y la práctica. Pero esta visión no la poseemos, sólo tenemos visión de *práctica urgente*, que nos lleva a la ausencia total de práctica o a otros intentos, tan acelerados que consiguen rápidamente generar

---

<sup>501</sup> *Ibid* p. 300.

<sup>502</sup> Véase nota 15, en *ibid* p. 306.

<sup>503</sup> *ibid* p. 302.

<sup>504</sup> Véase nota 30 en *ibid* p. 306.

<sup>505</sup> *Ibid* [210] p. 309.

problemas que no se solucionan de un día para el otro. Para lo que proponemos como sociedad en una opción liberadora, no basta con decir de manera cerrada, ontológica, totalizante y cuasi místicamente: “todo está mal”, “todos son corruptos”, “la ética no existe”, “la política y los políticos no sirven”, “que se vayan todos”, o “todo está bien”, “hay que ponerle onda”, “vamos a salir adelante”, “en todos lados se está igual y peor”, “siempre hubo corrupción”, “no estamos tan mal”, “nada es perfecto”, “a triunfar, a triunfar”.

Si tratamos de unir estos dos polos, lo que vemos es una escisión absoluta, un descuartizamiento social, una desintegración de la red de contención social. Por el lado negativo, vemos que de una u otra manera, a duras penas y con una acumulación de negatividad material y formal asombrosa, la población llana ha seguido adelante. Si la vemos por la positiva, por más que insistamos en ello, notamos una comunidad nacional estancada durante 200 años, es decir, siempre viviendo en un estado realmente balcanizado, y hasta ahora jamás como un estado integrado-integral, articulando con dignidad a la diversidad cultural y subjetiva que posee particularmente en su interior. Siempre podemos hablar de uno, dos, o más países en nuestro territorio: Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Santa Fe, el Norte, el Sur, el Este, el Oeste; no sólo se trata de civilización y barbarie, sino de sus gradaciones, los más-menos civilizados-bárbaros.

Por ello insistimos en que más allá de la experiencia traumática cotidiana y de las frases simbólicas cortas como criterios de conocimiento absoluto y cerrado, es necesario, aunque no suficiente, comenzar a reconstruir, como lo hemos empezado a hacer, en su proceso de conformación, cada nivel de lo concreto-social, para poderlos conjugar de manera coherente en posibles proyectos políticos integrales de las distintas culturas, sujetos, actores comunitarios y sociales, como de las diferentes regiones geográficas del territorio, para un cuidado y resguardo de la vida en comunidad.

La negación de la vida humana es el problema de base que debemos abordar. Este es el origen de toda crítica en adelante. Es un punto de inicio siempre volvedor más allá y más acá de toda fetichización-enmascaramiento. Este arranque se ve reflejado en la negación de la corporalidad y la toma de conciencia de dicha negatividad. En concreto, estas corporalidades son en dimensión pasado, presente y futuro: el “indio”, el esclavo africano, el explotado asiático colonial, el aborigen australiano, el niño de la calle, los ancianos sin futuro ni lugar en una sociedad de consumo, las mujeres oprimidas, los obreros, las razas no blancas, los blancos pobres, explotados y marginados, inmigrantes, refugiados extranjeros, etc. El sufrimiento, el dolor de las víctimas es el tema ineludible de este nivel de realidad. Su segundo paso es la toma de conciencia ético-crítico de este sufrimiento, de este dolor. Se parte de un hecho empírico, de contenido material, es decir, de la corporalidad negada en su producción, reproducción y desarrollo-proyección de la vida en comunidad.

La verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad de vivir de las víctimas. Por otro lado, de manera clara Wallerstein afirma: “Las descripciones ideológicas que hacen los sistemas de sí mismos, no son nunca ciertas”<sup>506</sup>. Por ello es necesario emprender un análisis crítico-situado. Teniendo en cuenta y partiendo desde estas dos caras de un mismo problema, puede comenzar a verse la especificidad de la ética de la liberación. Situar el *punto* de partida no es un hecho sencillo, inmediato o primero que pueda localizarse abstractamente; sino que es preciso llegar a profundizar en el particular, en el hecho empírico. Esto no le ha sido sencillo a Dussel; leamos pues lo que nos dice: “Desde un punto de vista biográfico, aunque he intentado explicar su sentido repetidamente en el curso de numerosos diálogos durante años, pienso que hasta ahora he fracasado en buena parte, por no haber expuesto la complejidad del tema supuesto en el momento que la crítica comienza desde un análisis claro de las diversas fases del proceso previo”<sup>507</sup>.

---

<sup>506</sup> Wallerstein (1984), en Bauer, *op. cit.* p. 82.

<sup>507</sup> Véase nota 5 en Dussel, *op. cit.* p. 380.

Tampoco se trata de un hecho empírico del cual se pueda partir indiscriminadamente, sino de hechos situados en un contexto vigente, con condiciones específicas que lo originan y lo sitúan dentro de un orden o estructura arquitectónica social, cultural, ética, comunitaria, etc. Es necesario -aunque no suficiente- un orden conceptual arquitectónico censor, para que la crítica se interconecte de manera múltiple y no se pierda en la arena de las descripciones ideológicas, que el sistema pertrecha de sí mismo. Es uno de los sentidos de plantear semejante labor arquitectónica como una arquitectónica invertida, crítica, con respecto a Kant, como ya expuse anteriormente. No se trata de un prurito de erudición. Nada más alejado de ello. De esta manera, podemos situar situadamente, dentro de una ingenialogía crítica precisa, un hecho masivo hacia esta primera década del Siglo XXI: **gran parte de la humanidad es víctima de profunda dominación y exclusión, estando sumergida en el dolor, pobreza, hambre**, etc. El proyecto utópico del actual sistema (Hinkelammert) no tiene parangón, se propone como el mejor sistema posible de concebir y sin embargo, tiene a un tercio de la población mundial viviendo en la pobreza.

Pero un sistema no es sólo presente y porvenir, también es historia, y remontándonos unas décadas en el tiempo debemos volver a leer lo siguiente: “Un holocausto sin antecedentes, cuyo horror abarca en un único año todo el espanto de las matanzas que nuestras generaciones han conocido en la primera mitad de este siglo, está actualmente en proceso de realización y desborda cada día más, a cada instante que pasa, el perímetro de la barbarie y de la muerte, no solamente en el mundo, sino también en nuestras conciencias”<sup>508</sup>. Y aún remontándonos en la historia, llegando al Siglo XV, con los inicios del actual sistema<sup>509</sup>. Y en una historia de guerra más reciente de confronte contra el neoliberalismo “de los 13 millones de muertos en conflictos armados en el mundo durante la última década, 12 millones son africanos (Maloka, 2006)<sup>510</sup>”. El caso de África sin duda constituye el hecho más dramático de procesos recientes.

El horizonte de vida negativizado por la acción de dar, la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inconsciente y de la *libido* en particular de la mujer, etc. Se descubren cabalmente no sólo desde la negatividad de *facto*, sino desde la positividad del horizonte *material* de vida que he expuesto en la primera área. Esta positividad es criterio de verdad y principio ético material de reproducción de vida para todo sujeto. Es decir, todo sujeto ético debe poder vivir y desarrollar su vida particular en comunidad. Por ello, no sólo se trata de ver los grandes índices y dejar que nos convenzan, sino que esta propuesta apunta al particular como modo de prevención para no verlos manifestados en grandes índices. Porque si una vez que se manifiesta la masa de negatividad que señalamos, a cualquier propuesta humanitaria le faltarán respuestas.

Ahora, cuando esta masa emerge como *factum*, lo que se propone es una transformación de la conciencia, como hemos sugerido desde el inicio, tendiente a actuar en la realidad de manera innovadora. El paso ha de darse, más que de una conciencia ingenua -se trata de una conciencia naturalizada o no suficientemente crítica- a una conciencia ético-crítica explícita con sentido transformativo. Es esta conciencia la que comienza a producir una inversión, y a revertir el horizonte negativo con un espíritu amplio y humanitario. La ética de la liberación, desde aquí, inicia este proceso integrando los aportes de los críticos, el horizonte de la racionalidad ético-crítica, como de la corporalidad y sus pulsiones en el horizonte universal de la vida como *mayor inclusor*. Se trata de un movimiento múltiple de afirmación, negación,

---

<sup>508</sup> El texto se corresponde con el Manifiesto contra el Hambre y el Subdesarrollo, firmado por 52 premios Nobel, véase Ander-Egg E.: *El Holocausto del Hambre*. Editorial Humanitas, Buenos Aires, 1982, p. 7; también trabajado en nota 190 de Bauer, C. *op. cit.* p. 146.

<sup>509</sup> Véase nota 152 en Bauer, C., 2008 pp. 122-123. En base a textos de Galeano, Dussel y D. Ribeiro he trabajado sobre la cantidad de muertes causadas por la conquista y colonización de América y África.

<sup>510</sup> Véase nota 5 de Katz, C.: “El escenario latinoamericano”, en Gambina, J.; Jaime, E. (compiladores): *¿Hacia donde va el sistema mundial? Impactos y alternativas para América Latina y El Caribe*. CLACSO, Buenos Aires, 2007, p. 311.

subsunción y desarrollo posible para esta ética. No es posible para la ética del discurso, o del sistema vigente porque distribuir humanitariamente, no mercantilizadamente, equivale a menos poder de acumulación. Sólo de manera indicativa señalo este punto. A lo largo del trabajo ya me he detenido en múltiples críticas al sistema vigente y en lo que queda del escrito, indicaré otras.

### ***b) Positividad y negatividad en Marx***

Desde este párrafo debemos trabajar las causas que producen la negatividad de las víctimas, a fin de introducirnos de lleno en la comprensión del ejercicio de la razón ético-crítica. Indagaré en el horizonte positividad-negatividad. La propuesta de Marx no es sólo crítica, sino que es un complejo trabajo integral que abarca y avanza sobre puntos positivos de construcción alternativa. Aquí se sitúa con precisión lo que hemos trabajado previamente. Mucho antes que Heidegger, no se queda como éste a la espera de una nueva época. Marx descubre la importancia del mundo productivo y con ello, de la economía desde la filosofía y el derecho, conduciéndose al nivel *material* de contenido positivo, desde donde se inicia su crítica. Es necesario nombrar algunos precedentes post-hegelianos que inician su crítica en 1801, como es el caso de Fichte, y en 1804, como es el tema de Schelling y hacia fines de 1841, de este último son destacables las lecciones de Berlín en las que criticó el nivel reductivo de la negatividad de Hegel.

La negatividad es lo que enfrenta al sujeto ético y la positividad es desde donde se erigen puntos de construcción alternativa. Aspectos ineludibles en su profundidad. Ante el concepto hegeliano de ser como nada, Schelling antepone y propone el concepto de realidad desde una fuente creadora del ser desde la nada. Es un *Abgrund*, fuente de conocimiento, pero no puede ser concebido como infundado sino como lo mejor fundado. Desde este absoluto positivo Schelling comienza todo el trabajo de nuevo, con sentido crítico, y lo hace desde los resortes del propio proceso histórico. No es posible tratar cada detalle. Pero avanzando unos pasos es ineludible señalar que Schelling es llamado por Federico Guillermo IV de Prusia a ocupar la cátedra que había dejado Hegel en Berlín hacía diez años y tras su fallecimiento, para combatir el panteísmo del filósofo de *Stuttgart* y el ducado de *Württemberg*.

A sus lecciones de Berlín asistirían filósofos que influirían en el pensamiento mundial, entre ellos Bakunin y Feuerbach por el anarquismo y el socialismo utópico, Engels por el socialismo científico, Kierkegaard por el existencialismo, Ranke por la historia positivista, F. K. von Savigny fundador de la escuela histórica de derecho alemana, Burckhardt por la historia de la cultura y el arte, que en la misma época también residía en Bonn siendo pupilo de F. Kugler. A su vez, fue profesor en la universidad de Basilea que poseía veintisiete alumnos con profesores como Dilthey, Bachofen y posteriormente Nietzsche. Burckhardt tenía tres alumnos y uno de ellos había sido Nietzsche. Por último, quien también asistió a las lecciones de Berlín fue A. von Humboldt por la geografía moderna. Guillermo IV es rey de Prusia entre 1840 y 1861, rechazando el parlamento de Frankfurt la corona imperial de Alemania, como los proyectos liberales para una monarquía parlamentaria y federal. Continuando la política de su padre, abre paso a una política reaccionaria conservadora, la cual sería inicio de las medidas de su amigo íntimo O. Von Bismark, nombrado primer ministro de Prusia en 1862, bajo la sucesión al trono de Guillermo IV.

Schelling, con su planteo del otro absoluto, critica la identidad absoluta ser-nada de Hegel y sostiene la no identidad del ser y pensar como del ser y la realidad. Feuerbach intentará profundizar este paso a la alteridad por medio de la sensibilidad ya que más allá del ser-pensado está lo real sentido como corporalidad de una realidad vivida en una relación erótica que adelantan a Buber y Levinas. A este proceso crítico en relación a Hegel, Dussel le

llama “positividad de la exterioridad”<sup>511</sup> situado como realidad sensible más allá y más acá del pensar, en sentido eurocéntrico-hegeliano. Haciéndose eco de esta tradición, es lo que intenta la Filosofía de la Liberación Latinoamericana en esta versión Ética de la Liberación, pero como todo el movimiento de la Filosofía de la Liberación, a diferencia por ejemplo de Schelling, sin una inserción de peso en las estructuras de la sociedad ni en el pueblo llano. Por ello le han realizado numerosas críticas, desde la carencia de prácticas, a ser filosofías de clase media, como también academicistas, etc. Por otro lado las realidades sociales periféricas, en cuanto a dominación y dependencia, poseen complejas relaciones con respecto a los efectos de fragmentación que ello produce en sus redes sociales. Se torna una tarea por demás esforzada vincular los diferentes niveles de las sociedades y sus diferentes clases, estratos, grupos étnicos.

Esta propuesta ética estimula al intelectual, al militante, al gobernante, a la población a incluir una tal inserción, inducida, provocada, ya que logra dibujar una propuesta a través de un primer sistema abierto de articulación de los distintos niveles y grupos sociales, que no puede dejar de ser tenido en cuenta a futuro. Digo inducida y provocada porque desde el eurocentrismo, no conviene que propuestas de este tipo se inserten. Por otro lado, la articulación de niveles, que continuaremos trabajando en la Política tiene peso, porque se vislumbra el propio horizonte histórico que a su vez propondré en los escritos críticos, una corrección y ampliación concreta histórica. Nuestro horizonte histórico tiene peso porque nos posibilita avanzar por sobre la tradición eurocéntrica y mundial crítica, no sólo sobre Hegel, Apel, Habermas, sino también por sobre Feuerbach, Horkheimer, Levinas, etc. Leamos lo siguiente en sentido metodológico, en relación más reciente y en torno al paso aludido:

Positividad como origen de la negatividad que hemos denominado con el término analéctica (una dialéctica positiva inicialmente) (Dussel, 1973, II, cap. 6; Dussel, 1977, 5.3), paradójicamente la primera Escuela de Frankfurt descubre principalmente la *negatividad* crítica en Hegel (la dialéctica *negativa* como indicaremos; véase Adorno, 1966), pero no la *positividad* (analéctica), y por ello sucumbirá al final en un trágico mesianismo (Horkheimer o Adorno) o en una imaginación creadora sin radical alteridad (Marcuse). El mismo Walter Benjamin adopta por su parte una posición mesiánica anti-histórica (el tiempo mesiánico irrumpe en ciertos momentos éticos, fuertes y únicos, que no pueden desarrollarse como historia de liberación)<sup>512</sup>.

El camino desde Fichte y Schelling hasta Marx no ha sido sencillo ni casual. Todavía con Feuerbach y Kierkegaard no despuntaba el horizonte de sensibilidad como economía. Dicho nivel *material* productivo, como apuntamos al comienzo, tiene su sentido, en tanto factibiliza productos satisfactorios que tienen por objetivo cubrir necesidades humanas con la vida como referencia y última instancia. “La situación de la clase obrera es el suelo y *punto de partida* (*ausgangspunkt*) fáctico de todos los movimientos sociales actuales porque es la más alta, la más visible cumbre de nuestra constitutiva *miseria* (*misere*)<sup>513</sup>. Estas líneas están en prólogo del libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra* escrito en 1845 por Engels a sus 24 años de edad, con una claridad crítica cardinal. Engels escribe este libro ocupándose de las víctimas del sistema capitalista industrial naciente en el centro mismo del sistema-mundo.

Con respecto a la periferia leamos pues lo que dice Marx:

La manufactura, y en general el movimiento de la producción, experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del comercio como consecuencia del descubrimiento de

<sup>511</sup> Véase Dussel, *ibid* fin de p. 313.

<sup>512</sup> Véase nota 18 en *ibid* p. 380.

<sup>513</sup> Marx, 1956, II, 232, véase nota 57 en Dussel, *ibid* pp. 315-382.

América y de la ruta marítima hacia las Indias Orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras (...) las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un rudo golpe a la propiedad feudal de la tierra y los trabajadores (...) las expediciones de aventureros, la colonización y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día, hacían surgir una nueva fase del desarrollo histórico (...) la **colonización** de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono (...) la expansión del comercio sirvió para acelerar la acumulación del capital móvil (...) el comercio y la manufactura crearon la gran burguesía (...) De aquí la decadencia de los gremios...<sup>514</sup>.

Como corolario de todo un proceso y contra las múltiples tergiversaciones de un pensamiento sensible ante el hecho del trabajo humano que sustenta la cultura, re-learnamos lo siguiente: "...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda"<sup>515</sup>. Además, hay que considerar que hasta lo económico es brutalmente reducido aún hoy; veamos, pues, otra expresión crítica que evita el reduccionismo: "La economía política procura, por principio, mantener en pie la más agradable de las confusiones entre la propiedad privada que *se funda en el trabajo personal* y la propiedad privada capitalista -diametralmente contrapuesta-, que se funda en el aniquilamiento de la primera"<sup>516</sup>.

Aunque la economía no era una dimensión conocida por Marx, se dedicó a estudiarla sistemáticamente, como analizamos en la segunda parte de esta pesquisa, para situar concretamente el lugar más preciso y poder construir su propuesta ético-política crítica. Esta dimensión no se refiere sólo a la fría riqueza o a los meros cálculos numéricos costo-beneficio, sino a la relación entre sujetos, y a sujetos que se encuentran en condiciones infrahumanas, resultado de dicha relación desigual y combinada. Con este proceso podemos ver cómo Marx ubica el nivel epistemológico de análisis (abstracción) en el cual sitúa adecuadamente el ejercicio de la razón ético-crítica. La víctima debe ser afirmada en su dignidad, y debe ser negada su negación. Las víctimas desde su ***lugar de vida y trabajo*** constituyen su juicio ético-crítico, una vez que toman conciencia explícita de su situación, no sólo criticando el orden vigente en primer término, sino proclamando su disolución.

Su liberación consiste en el des-arme del sistema vigente. Sucedió con el sistema de esclavitud, con el feudal y sucederá con el capitalista como con los venideros. Desde aquí se abre paso una nueva dimensión de la filosofía como *praxis* transformativa de este último

---

<sup>514</sup> Cf. Marx, Karl: *La Ideología Alemana*, en Karl Marx: *la cuestión judía y otros textos*. Colección Obras Maestras del pensamiento contemporáneo. Editorial Planeta-Agostini, España, 1994, p. 197. He trabajado este tema en nota 11 de Bauer C. 2008 pp. 29-30.

<sup>515</sup> Carta de Engels a J. Bloch 21-22 de Setiembre de 1890, en Marx, Carlos; Engels, Federico: *Obras Escogidas*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 772.

<sup>516</sup> Cap. XXV "La Teoría Moderna de la Colonización", en Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I, Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, p. 955. A pie de página se comenta lo siguiente, que en la 3ª y 4ª ediciones, esta expresión citada dice de esta forma: "La economía política confunde aquí, por principio, dos tipos muy diferentes de propiedad privada, uno de los cuales *se funda en el trabajo personal del productor*, mientras que el otro lo hace sobre la explotación del trabajo ajeno. Olvida que el segundo no sólo es la antítesis directa del primero, sino que crece únicamente sobre su tumba". Y en la edición de Cartago dice: "La economía política trata, en principio, de mantener una confusión de las más cómodas, entre dos tipos de propiedad privada bien **distintos**, la que se basa en el trabajo personal y la basada en el trabajo ajeno, y olvida, **adrede**, que ésta no sólo es la antítesis de aquella, sino que además sólo crece sobre su tumba", Cap. XXXIII "La Moderna Teoría de la Colonización", en Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo I, Buenos Aires, 1973, p. 744.

sistema concreto como el mencionado. No se trata, como generalmente se atribuye a Marx, de una negación de la filosofía, sino de una nueva dimensión en la que se conjuga teoría y práctica para modificar de raíz un sistema que tiene por base la explotación humana y de la naturaleza, a escala mundial, como no había acontecido en la historia pretérita. Dicha *praxis* de liberación consiste en transformar acciones, normas, instituciones, sistemas de eticidad y su relación con el mundo, etc. No se trata de un abandono de la filosofía sino de una *filosofía II* que avance en la realización de la abolición concreta de las condiciones de explotación. No se trata de una mera filosofía a sueldo, asalariada y dispuesta a operar como un engranaje más de un tipo de sistema como el aludido. Igualmente, este marco se corresponde con todas las demás ciencias que también son filosofías. “La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la *realización de la filosofía*. (Ver *Verwirklichung der Philosophie*)”<sup>517</sup>. Es la filosofía II la que aquí se alude.

Como de forma similar y de una manera más condensada, es expresado en la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. No abundaré en detalles, ya que he abordado a Marx en partes anteriores de este escrito, como en mi trabajo previo<sup>518</sup>. Aquí sólo puntualizaré, de manera esquemática, que del Marx de su formación en Alemania, al que descubre una nueva función liberadora de la filosofía en París, pasamos al Marx definitivo en Londres. Marx, en París, se había relacionado con dirigentes obreros como Blanc y Pyat, siendo, en términos gramscianos, un intelectual orgánico, y parafraseado, comunitario-espiritual. Recibe a su vez el corto ensayo *Esbozo para una crítica de la economía política*, escrito por Engels, que lo determinará para otra etapa de su erudición actuante, participante, comprometida, transformativa, etc. Marx, en Londres, se sumerge en el laberinto del capital, iniciando la construcción conceptual de lo que podemos llamar el Marx definitivo. Desde este horizonte interpelativo, el filósofo alemán inicia un trabajo ético-crítico claramente definido, y que profundizaremos al tratar el tema de las necesidades, en *Política II*.

Es necesario, para el filósofo de Tréveris, deconstruir todas las categorías del sistema performativo del capital en su dimensión abstracta, y cómo éste produce la negación originaria de las víctimas y la víctima misma encarnada en el sujeto proletario y en relación a la producción, reproducción y desarrollo, proyección de la vida humana en comunidad. La economía es leída, no desde el frío cálculo como adelantamos, sino desde una opción antropológico-ética-crítica previa, que guarda anterioridad lógica, como lo transmundo de Schelling, con respecto a la totalidad del sistema del capital, como a su vez es previa a la forma del contrato como a la misma existencia del capital. La crítica ético-antropológica se origina en este momento positivo. El sujeto trabajador, en su actividad como cualidad subjetiva, es **fuelle** creadora de todo valor, bien o riqueza posible. El lugar desde donde emprende el movimiento vivo; es su corporalidad, su persona como afirmación de vida, como subjetividad viviente. El tema puede verse iniciado en los *Grundrisse* (Cuaderno II), radicalmente en el capítulo 1 de *El Capital*, “Transformación del dinero en capital”. Los Manuscritos 61-63, que serán el Capítulo II de 1866 y los Manuscritos del 63-65 que serán el Capítulo IV de 1873, según aborda Dussel en su estudio marxiológico. Esta positividad incluye la *dignidad* de la corporeidad, a la que he aludido cuando empleé el término *cualidad subjetiva* que se relaciona directa y proporcionalmente con la universalidad de lo que hemos abordado en el nivel material de la Realidad I en sus puntos c) y d).

Por otra parte, el sujeto de la comunidad rural, como otro sujeto que el burgués capitalista desposeído de su comunidad y de su modo de vida rural es, en *su* “exterioridad por anterioridad”<sup>519</sup> *pauper ante festum*. Al perder el mundo, se manifiesta un absoluto negativo en

<sup>517</sup> Marx en Dussel, *ibid* p. 317.

<sup>518</sup> Véase Bauer 2008, punto B) de la primera parte y puntos B), C), D) de la segunda parte.

<sup>519</sup> Dussel, *op. cit.* p. 321.

el que la corporalidad viviente personal es el punto afirmativo desnudo, en este caso, desde donde inicia Marx la construcción crítico-ética. El creador futuro de la riqueza nada tiene ya, sino un punto que no es exterior en relación a la existencia inmediatamente que tiene consigo mismo. Digámoslo de otra manera: es un punto irreductible. Este sujeto viviente deberá enfrentar un proceso de nadaficación, no de dos, sino de tres nadas<sup>520</sup>: la nada de mundo o el mundo perdido, la negación en la subsunción alienante del capital y al final, el ser arrojado del sistema productivo como nada de utilidad, con la importante diferencia que produce el desgaste del trabajo y el paso de los años vitales, de vida; es el *pauper post festum*, como el desempleado, lo es también.

El proceso de subsunción es el momento del *pauper in festum*, es el momento del círculo perverso de la alienación ontológica. El otro cultural, en este caso el campesino despojado de su mundo pasa a la ciudad a ser un pobre urbano en la encrucijada de vender su corporalidad personal o morir. El momento del contrato, aunque con galas de equidad, es un contrato injusto, desigual, dominador, en donde el que trabaja más recibe menos y el que menos hace recibe más, fijando la relación obrero-patrón. A su vez los que menos trabajan y reciben mas son los menos, y los que mas trabajan y reciben menos son los más. Es decir, que “lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham”<sup>521</sup>, el genio de la tontería burguesa, dice Marx en otros pasajes del capital. Imperaban todos estos principios, en realidad, como posibilidad de facto para el burgués. De esta manera se realiza el fundamento ontológico del sistema que vive de la vida del obrero. Es una totalidad cerrada, fundamentalista, que no permite otra opción real, que a su vez debe ejercer una práctica de imposibilidad para que otras opciones alternativas cristalicen.

A muchas de estas opciones factibles, viables, les llamamos utópicas debido, justamente, a la mediación de esta práctica derivada de la intención burguesa de imposibilitar con obstáculos factibles y epistemológicos estructurados en un sistema, que en realidad es histórico y finito. El trabajo vivo vive de su trabajo, mientras que el capital vive del trabajo vivo. Marx, refiriéndose explícitamente a Kant, sostiene que la persona del trabajador (dignidad y corporalidad) es ubicada como medio y no como fin, y que el medio, es decir, el proceso de valorización del capital es *puesto* como fin y no como medio. Se trata de una inversión dominadora-positivista, reflejada en el proceso del fetichismo. Re-invertir esta inversión tiene que parecer un imposible. Leamos el conjunto sintético y metodológico de la siguiente reflexión:

La posición ética de Marx queda determinada históricamente como un *hegelianismo que vuelve a Kant desde Schelling* por las exigencias del compromiso práctico-político de su filosofía con las víctimas: el proletariado del sistema capitalista en cuanto tal. Es una *ética filosófica con categorías científico-económicas pertinentes*, precisas, inequívocas, que permite pasar de la mera interpretación a la transformación práctico-real, histórica, como en el caso de la ética de la liberación (momento propedéutico de una Filosofía de la Liberación)<sup>522</sup>.

La subsunción que el capital lleva a cabo sobre el trabajador es tanto formal como *material*. Por un lado lo controla por medio de la cooperación capitalista, división social del trabajo y un sistema de derecho que normativiza y legaliza la estructura de dominación. Por otro lado, el trabajador quedará supeditado al proceso de trabajo de la máquina bajo la órbita

---

<sup>520</sup> Cf. nota 125 en *ibid* p. 386.

<sup>521</sup> I, Cap. 4, Marx, 1975, MEGA II, T. 6, 191; tr. cast., I/1, 2/14; en nota 129 de Dussel, *ibid* p. 386. En la edición 9º de *El Capital*, de Siglo XXI también dice, “lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y Bentham” (p. 214), y en la edición de Cartago 1973, dice: “allí sólo reinan, la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham” (p. 182).

<sup>522</sup> Véase nota 132, en *ibid* p. 386.

del control capitalista. En este proceso completo de dominación, a lo que superficial y vulgarmente se llama ganancia, Marx lo llamará con un concepto simple y profundo a la vez: plusvalor. Este concepto es descubierto en diciembre de 1857 como “*mehrwert*”<sup>523</sup>. Hacia 1871, preparando la segunda edición de *El Capital*, distinguiría entre valor como tal y valor de cambio, lo que le posibilita una claridad cardinal en la exposición del problema. El valor es trabajo humano abstraído, extraído y estructuralmente hecho realidad objetiva. Es una categoría económica precisa como lo es antropológica de contenido para la construcción de éticas críticas.

Por otro lado, no es simple valor producido, en donde todo su proceso se equilibra, compensa o supera con el pago del salario. Al contrario, el salario desde el soporte de la estructura (como natural, vigente, legal) tiende a borrar toda diferenciación entre lo pagado y lo impago, y en realidad, esta muy lejos de equilibrar, compensar y superar el proceso sacrificial del trabajo capitalista. Tras este novedoso análisis económico como filosófico-antropológico-ético crítico aparece el valor no pagado como la otra dimensión o cara de lo que superficialmente se justifica como ganancia. En la corporalidad de la víctima impacta lo no-pagado como riquezas acumuladas por los beneficiarios concretos del sistema vigente. Esta objetivación de la vida de la víctima acumulada en el capital, como ventaja comparativa en favor del capitalista, no será jamás recuperada como subjetivación en el obrero. Es una preocupación y tema ético crítico radical que surca toda la obra de Marx, por eso la economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera *ciencia moral*, la *más moral* de todas las ciencias<sup>524</sup>.

El sistema capitalista no sólo no es eficaz para desarrollar dignamente la vida de los trabajadores, sino -y hoy es más claro- también la vida del planeta. En la actualidad emerge con total evidencia empírica, lo que en tiempos de Marx e incluso mucho antes con los primeros románticos, eran deducciones especulativas seriamente fundadas en análisis críticos a la lógica de desenvolvimiento de la nueva época. La ineficacia del desarrollo de la vida en el planeta dentro de los marcos capitalistas de existencia, se manifiesta, por ejemplo, en la destrucción, más que desequilibrio, de la ecología. Este tema lo retomaremos en *Política II*, aquí sólo precisamos que el problema ecológico, como problema económico-cultural, tiene raíces antropológicas-filosóficas-éticas, como podemos apreciar, remitiéndonos a este principio ético crítico de factibilidad que expondremos más adelante.

Para finalizar, Marx no ha sido sólo un intelectual de bibliotecas -figura en la cual algunos lo han querido encerrar- fue también un intelectual orgánico creativo. En el momento en el que redactaba los capítulos 4 al 7 del Libro III de *El Capital*, brindaba, por ejemplo, una fundamental conferencia sobre el salario a los trabajadores, aclarando y ampliando el entendimiento necesario, estratégico y preciso del momento, desde un trabajo profundo de los mejores años de su vida invertidos en tal empresa. Por ejemplo, Marx explicaba lo siguiente: “Todos ustedes están convencidos de que lo que venden todos los días es su trabajo [...] y sin embargo, no existe tal cosa como *valor de trabajo*...”<sup>525</sup>. Ha sido una labor muy intensa la que llevó a Marx a declarar lo siguiente desde un fondo humanitario actuante y profundo: “Todo el tiempo que podía consagrar al trabajo, debí reservarlo a mi obra, a la cual he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia [...]. Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los *sufrimientos de la humanidad* para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin al menos haber terminado el manuscrito de mi libro”<sup>526</sup>.

---

<sup>523</sup> Grundrisse, Cuad. III, folios 21 al 40 del manuscrito original, en Dussel, *ibid* nota 142 p. 386.

<sup>524</sup> Manuscritos de 44, I en Dussel, *ibid* nota 150, p. 387.

<sup>525</sup> Marx, 1856, XVI, 134 en nota 161 de Dussel, *ibid* p. 388.

<sup>526</sup> Carta del 30 de abril, 1867, véase nota 166 en Dussel, *ibid* p. 388.

Acordamos con Dussel que la obra *El Capital* será un juicio sistemático-arquitectónico en cuanto a una ética-antropología-economía crítica del capitalismo, mientras éste *sobreviva* como sistema económico-cultural. Es su crítica actual y actualizable. En el espíritu de lo escrito por Marx están presentes los versos de Terencio, que hemos expuesto con anterioridad, y a su vez esta carta, es muy similar a lo relatado por J. J. Dessalin apenas se inicia el Siglo XIX, en Haití, y que abordaré en mi trabajo crítico al respecto finalizando la exposición de la Política. En sintonía Dussel declara lo siguiente: “Esta Ética de la Liberación interpela también a los ciudadanos (también a los filósofos) de Europa y Estados Unidos, e intenta crear en ellos co-responsabilidad para salvar a la humanidad entera”<sup>527</sup>.

### c) *Las pulsiones de muerte en Freud*

Los escritos de S. Freud vienen siendo trabajados por Dussel desde 1973 (III, 57-121) antes de redescubrir al otro Marx o el espíritu crítico ético de éste. Dedicó a Freud mayor extensión en *Liberación de la Mujer y Erótica Latinoamericana*, con una primera edición en 1980, y una sexta en 1998, ya posterior al abordaje de la obra de Marx propiamente. Lo que puntualmente nos interesa exponer ahora, para esta Ética y desde Freud, son dos momentos en el orden pulsional. Este tema avanza problematizando, por un lado, los instintos de autoconservación de la vida con sus respectivos principios de realidad y muerte, incluyendo los instintos agresivos, y por otro lado, los instintos de placer o sexuales con su principio del placer o Eros. La antropología filosófica de Freud, de base hobbesiana y la tensión dialéctica de los dos momentos, lo llevan a acercarse hacia el pesimismo de Schopenhauer y contra Nietzsche, ya que se inclina a dar prioridad al principio de muerte.

En *Más allá del Principio del Placer* (1920), Freud escribe que en el ser humano existe una tendencia a la estabilidad que se conecta directamente al instinto de autoconservación y que es manejado por la conciencia como un principio de realidad, a través del cual se logra una postergación de la satisfacción. En la cultura existe por ello la represión de una posibilidad del placer, logrando, por otro lado, dejar el miedo ante el peligro de perder la vida. Las instituciones introyectadas en el interior del organismo psíquico, y como producto cultural, son el resultado de los instintos de autoconservación, brindando seguridad de la reproducción habitual de la vida, evitando el dolor y la muerte pero como resultado, a su vez, de un proceso traumático donde el inconsciente ha sido reprimido. Es el trauma represivo civilizador el que deja el principio del placer fuera de *órbita*. La obsesión de repetición consiste en la mera repetición cultural institucional, sin desarrollo creador como estado patológico de una institucionalidad fetichizada. De esta manera la cultura, como mera conservación o repetición, es una estructura bajo el dominio del instinto de muerte y lo propio de estos instintos de autoconservación cultural es la tendencia de retorno al pasado. Este tema se relaciona con la ontología del eterno retorno de lo mismo, de Nietzsche, que dominada por el instinto de muerte no brinda novedad, y sí, en cambio, un aferrarse a estructuras pretéritas. Para Freud, entonces, se oponen los impulsos de naturaleza conservadora a los impulsos de transformación. De manera que los instintos de muerte como instintos del yo, se oponen a los instintos de vida o al instinto sexual que mueven el progreso (desarrollo) de la vida. En el primer caso, los componentes sádicos y agresivos tienden a la aniquilación del objeto, y a mantener constantes las excitaciones internas, y en el segundo caso no cumplen mayor función, pareciendo hallarse al servicio de los instintos de muerte. Se ve con claridad, bajo la lupa de la antropología hobbesiana, cómo *Tánatos* prevalece sobre *Eros*.

---

<sup>527</sup> Nota 159 en Dussel, *ibid* p. 388.

En *El Yo y Ello* continúa con la temática desde cuestiones como el sentimiento inconsciente de culpa, tema que había tratado ya Nietzsche. La culpabilidad garantiza la reproducción para la conservación, que es lo fundamental del caso. La diferenciación interna del yo llamado super yo, el ideal del yo, bajo el proceso de represión internalizado durante el complejo de Edipo, reinará luego sobre el yo como conciencia moral. Estos impulsos reprimidos constituyen el sentimiento de culpabilidad. En *El Futuro de una Ilusión* y *El Malestar de la Cultura*, dos obras definitivas de este período en que aborda el tema de la cultura, radicaliza las posiciones que venía trayendo con la consideración de que “el ser humano [...] siente como un peso intolerable los sacrificios que la civilización le impone”<sup>528</sup> porque “parece que toda civilización ha de basarse sobre la coerción (*Zwang*) y la opresión de los instintos (*Triebunterdrückung*)”<sup>529</sup>. Nuevamente aparece como una obsesión, esta vez, la política de Hobbes. Freud ha identificado la felicidad en los instintos de placer. Por ello, todo lo que se espera de la vida es la felicidad como cumplimiento del principio de placer, siendo los sufrimientos una negación de esta pretensión de felicidad que, de todas formas, se intenta repetidamente a través de distintas técnicas para evitar el sufrimiento.

Dussel sostiene que al parecer, un cierto espíritu de resignación se adueña del viejo Freud, siendo *Eros* y *Anánke* los padres de la cultura humana. Pareciera haber vencido la conservación autorregulada de la vida y del sistema cultural. De todas maneras, el pensamiento de Freud no se trata de una reproducción de Hobbes, sino de un análisis crítico a estas raíces hobbesianas de la cultura, pero sin poder trascender su antropología filosófica negativa, admitidas como propias. De esta forma juzga, a nuestra forma de ver, de manera acertada, a la Modernidad eurocéntrica, siendo en un orden pulsional represor, violento, agresivo, dominado por el instinto de muerte<sup>530</sup>. Es preciso ir más allá de los límites del psicoanálisis, considerando los ineludibles aportes y su proyecto terapéutico de deconstrucción individual de la patología represiva, adelantarlo como proyecto de liberación. Para tal fin, debemos avanzar en el sentido de una pulsión de alteridad que transforma el *eros* en *ágape* como apertura tendencial al otro como tal. Es lo que trataremos a continuación.

#### **d) Retornando a Levinas o el tercero inclusivo**

Emmanuel Levinas es un filósofo fundamental, que atraviesa y sustenta toda la obra de E. Dussel. Algo así, si se me permite la metáfora, como la arena de la mezcla que servirá para pegar ladrillo a ladrillo. La cal una vez tratada es Kant, como acabamos de ver, y el cemento, es decir el filósofo de lo concreto, es Marx, como ya lo hemos visto y lo seguiremos relacionando. Dussel es despertado de su sueño ontológico de influencia husserliana y heideggeriana por E. Levinas, y desde allí comenzará a reflexionar acerca de la exterioridad del otro incluso proyectándose más allá de Levinas, como ya hemos sabido precisar. El filósofo argentino señala que cuando se recurrió a Levinas, fue posible la superación del Heidegger de *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), y al retomarlo en esta obra de la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, persiste la continua tarea de desarrollar el argumento de la exterioridad desde el horizonte pulsional. Levinas, como judío, lituano, sufrió la experiencia de cinco años en el campo de concentración nazi de *Stammlager Camp*, siendo de esta forma una víctima del holocausto judío en el corazón de la Modernidad. Levinas comienza su obra madura escribiendo que “en memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, juntos a millones y millones de

---

<sup>528</sup> *Die Zukunft einer Illusion*, I; Freud, 1969, XI, 140; Tr. cast., II, 74, en Dussel, *ibid* p. 355 y en nota 413 de p. 401 y nota 451 de p. 402.

<sup>529</sup> Freud *op. cit.* en Dussel, *ibid* nota 452 de p. 402.

<sup>530</sup> Para una lista de instintos, ver Dussel, *ibid* p. 357.

humanos de todas las confesiones y naciones, víctimas (*victimes*) del mismo odio del otro ser humano, del mismo antisemitismo” (Levinas 1974, v.)<sup>531</sup>.

Si bien no se trata de hacer una exposición detallada de Levinas, sino sólo a los fines en que es asimilado por la Ética de la Liberación, tampoco se trata de una mera interpretación del mismo. Levinas ha sido minuciosamente estudiado y seguido por el filósofo argentino. Dentro de este estudio, Dussel parte de un doble escenario para un abordaje de la totalidad del pensamiento de Levinas, lo que a su vez delimita los tres momentos de su vida en torno a sus dos máximas obras<sup>532</sup>: El primero llega hasta el año 1961 y contiene tres etapas principales, que aquí sintetizaremos, a fin de llegar al punto relevante para esta face de la Ética de la Liberación, teniendo en cuenta que a Levinas ya lo he introducido en mi trabajo anterior como un tema específico de la Ética expuesta<sup>533</sup>. Además de ser el punto, desde donde Dussel emprendió la superación a Heidegger, a lo largo de los cinco volúmenes de *Para una ética de la Liberación latinoamericana*, en la que acopla a Marx a partir del tercer tomo.

La primera etapa es preparatoria en Estrasburgo y en Friburgo con Heidegger y Husserl, lo que se ve reflejado en su tesis doctoral, en donde traduce al francés las Meditaciones Cartesianas que Husserl expone en Paris en 1929, la misma que lo introdujo en la cuestión del Otro. Nos comenta a este respecto Dussel, sin precisar exactamente el texto, que por 1966-1976 Husserl escribe “yo percibo a los otros, los percibo como existentes realmente, en serie de experiencias a la vez variables y concordantes”, lo que a su vez es replicado por Dussel (en 1973, I, 117) que para Husserl “el Otro como otro *ego* trascendental es ilusorio, irreal, hipotético”<sup>534</sup>. La segunda etapa comienza en la década del treinta, cuando acontece la Guerra, siendo prisionero por los *nazis* como se dejó constancia previamente. En 1946 con la obra *El tiempo y el otro*, será a través del tiempo que se llevará a cabo el intento de superación de la intención del saber fenomenológico como posición en última instancia cognitiva. La superación se hace a través del cara-a-cara primeramente como femenino, y nos dice Dussel “el Otro rompe la mismidad, su soledad. El *eros* es una ventana, pero ambigua, ya que el primado de lo Mismo, el egoísmo, puede ser narcisista”<sup>535</sup>.

En 1947 su obra *De la existencia al existente* es en donde continúa el conjunto de investigaciones comenzadas antes de la guerra, pero esta vez en cautiverio. El problema que lo ocupa es la existencia, no abstracta ni neutra, sino el existente, un ente, el instante y sobre todo la fatiga de la corporalidad que ha sido un tema ignorado por la fenomenología. Aquí sostiene que es la relación con la *desnudez* la verdadera experiencia de la alteridad del otro. Ahora el tema es el existente todavía sin mundo antes y después del mundo. El tema de fondo es el existente totalmente despojado por un mundo que se totaliza en su cierre. Entonces este *existente corporal* sensible es vulnerable mucho antes que comprensor del ser, y más que *mitsein* (ser-con) es una corporalidad sin ser, es decir despojado y negado en su ser, por un ser-

---

<sup>531</sup> Levinas en *ibid* p. 359. Comenta Dussel que en 1972, en Lovaina, reunió un grupo de estudiante para efectuar un diálogo con el filósofo lituano, y que en esa ocasión le realizó una pregunta, que es la siguiente: ¿Y los quince millones de Latinoamericanos, y los trece millones de africanos esclavizados, son también el Otro del que usted habla? Levinas le contestó en aquel entonces, según comenta Dussel, mirándolo fijo, “Eso debe pensarlo usted”. Es por esta razón, dice Dussel, que continuamos desarrollando la Filosofía de la Liberación que ya habíamos iniciado. Levinas también le dijo a ese grupo que los veía como rehenes, Dussel en ese momento no pudo contestar nada, tampoco sabía como interpretarlo o si era un insulto. Luego de un tiempo cuando leyó *Autrement qu’être* comprendió que “había sido un inmenso, inmerecido y alentador juicio”. Véase nota 476-477 en *ibid* p. 403. El tema central es integrar un horizonte de alteridad de los oprimidos, que se compone del proletario, del semitismo, y todos los aquí mencionados. Para tener una noción más aproximada y estimativa de las víctimas americanas y africanas véase parágrafo “2.e) La arqueológica latinoamericana...” de la primera parte de este trabajo de investigación.

<sup>532</sup> Cf. *ibid* p. 361-362.

<sup>533</sup> Trabajado en Bauer 2008.

<sup>534</sup> Cf. *op. cit.* nota 499 en p. 404.

<sup>535</sup> *Ibid* p. 362.

mundo que pretende ser sin el otro, que de una u otra forma, inevitablemente constituye su subjetividad, inclusive como criminal. Levinas escribe en esta obra “el sufrimiento del presente permanecerá como grito, cuyo eco resonará para siempre en la eternidad de los espacios (1947, 153-154)<sup>536</sup>.

Todo este escenario se deja ver en *Totalidad e infinito*, una de sus máximas obras, que ya hemos sabido mencionar, en el título *Levinas o el otro para una exterioridad*<sup>537</sup>. En esta obra que data de 1961, Levinas nos describe como punto de partida un psiquismo que es lo anterior al comprender en el mundo heideggeriano, como un antes del ser-en-el-mundo, en donde se analiza fenomenológicamente las condiciones metafísicas de posibilidad pre-ontológica que se resumirían en la sensibilidad. La fenomenología que estaría haciendo aquí Levinas, no sería de corte husserliana, aunque influenciado, sino que sería una suerte de fenomenología metafísica con su apoyo y punto de partida en la sensibilidad<sup>538</sup> como pre y post-ontológica. Este aspecto “metafísico o ético es lo pre y post-ontológico, en un sentido posmetafísico”<sup>539</sup>. Esta corporalidad vulnerable, traumatizable *existe* como pre-apertura al mundo, como ya es evidente afirmarlo a esta altura del análisis. El cara-a-cara es un hecho, puede ser negado solo como encubrimiento estratégico para la dominación, no como realidad ética-histórica que establece la re-sponsabilidad ante el rostro del otro (*visage*). De esta forma para Dussel queda fundada antropológicamente el fundamento de actualización permanente del sistema futuro de justicia crítica, entonces sentencia “el que pueda el rostro del miserable **interpelarme** es posible porque soy **sensibilidad**, corporalidad vulnerable *a priori*”<sup>540</sup>.

En el horizonte pulsional, el *Desear* es pulsión creadora y se encuentra más allá del mero instinto dionisiaco al que por otro lado lo trasciende totalmente. Dussel recuerda que en su obra de 1973-III, le llamó *pulsión de alteridad o amor de justicia* al Otro como otro, en el sentido de un *ágape* más allá del *eros*. Para Levinas el deseo metafísico en nada se aísla del deseo que puede ser satisfecho, este es todo el tema, luchar por la felicidad negada, robada, reprimida, oprimida etc. Entonces Dussel afirma que la *pulsión de alteridad*, es decir, el *deseo metafísico* de Levinas atraviesa todo el horizonte del psiquismo, del dolor inevitable en el horizonte del mundo de Heidegger, o del sistema de la Totalidad, a lo Luhmann, dice Dussel, penetrando hasta la intimidad del otro. Recordemos que *Le Même*, para Dussel, es la totalidad, la arquitectónica kantiana, el sistema hegeliano, el sistema luhmanniano, el mundo de Heidegger, la comunidad de habla de Habermas-Apel, el etnocentrismo de Rorty etc.

Esta *pulsión de alteridad*, que en esta condición de investigación acerca del tema, podríamos también llamarla como pulsión meta-física ana-léctica, es plenamente “*creadora*”<sup>541</sup> por que mueve y se mueve para salir de *lo Mismo*, de la felicidad alcanzada, es decir de la conformidad adquirida-aprendida en el sistema opresor del “*confort*”. Como pulsión meta-física ana-léctica la entendemos como materialización cultural en nuevas instituciones históricas, no formales, realmente inclusivistas de hecho y responsables por el otro, y que garanticen la felicidad en comunidad más que el *confort* en soledad. No olvidemos al niño que será lo otro, desde la erótica y su gestación, a la pedagógica en adelante, y que como novedad moviliza el mundo ya establecido. Las nuevas pulsiones, el nuevo dirigirse hacia el otro, hacia lo otro, no es mera crítica de las viejas pulsiones, es también crítica racional e histórica y en este sentido, este horizonte pulsional como crítico pre-sede al dogmatismo, al mero

---

<sup>536</sup> *Ibid* p. 362.

<sup>537</sup> En Bauer 2008.

<sup>538</sup> Es el tema de la materialidad en Marx y la primera escuela de Frankfurt, expuesta en trabajos como los de Damasio (1994) sobre las emociones desde un punto de vista neurológico. Véase *ibid* nota 510, p. 404.

<sup>539</sup> Véase *ibid* nota 509, p. 404.

<sup>540</sup> *Ibid* p. 363.

<sup>541</sup> Cf. *ibid* p. 361.

formalismo. La meta-física de la alteridad pulsional ana-léctica precede a la ontología en tanto horizonte Totalizador.

Aparece el segundo escenario de Levinas en 1974 con *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Este escenario es más dramático<sup>542</sup> que el primero. Dussel refiriéndose a la subjetividad como punto de partida pero no como *cogito*, sino en su último contenido pre-ontológico en la *sensibilidad* que se expresa en el dolor, cita lo siguiente del filósofo:

el dolor es el otro lado de la piel, es la desnudez, la más desnuda de todo despojamiento (...) la subjetividad del sujeto es la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía inabarcable por la paciencia, expansión siempre a exponer, exposición a expresar, y así a Decir, y así a Dar (Levinas 1974, 64)<sup>543</sup>.

Dussel interpretando a Levinas sostiene que el dolor es el comienzo de la creación, de lo nuevo dirigiéndose a los con-fines de la razón, que en este caso es la razón totalizadora eurocéntrica, y que justamente desde este dolor del otro dicha totalidad no se reconstruye, sino que se promueve la construcción de lo nuevo que no excluya al otro en el dolor, en el hambre, en la muerte. Por otro lado nos dice que Levinas no se queda “encerrado tampoco en una sensibilidad vulnerable, afectividad en el psiquismo, que es sobre todo el *conatus essendi*, ya que el así corporal se expone siempre y necesariamente ante la Totalidad, el sistema, el Tercero, como religado al Otro, que ha descubierto sin pretenderlo ni decidirlo en la proximidad, el cara-a-cara inesperado”<sup>544</sup>. A partir de ahora se puede precisar el paso propiamente ético, ya que todo lo tratado hasta aquí ha sido solo preparatorio. Aparecen temas como la desnudez más desnuda que la propia desnudez ante la muerte, en la pobreza, en la piel desgarrada como huellas del *sí-mismo* o *lo mismo*<sup>545</sup>. Esta desnudez como un más acá, está anudada en el horizonte del ser, el mundo y el sistema, como autor de su miseria, y con relación a su vez con el más allá del Otro que reconocemos en su rostro que apresa a *lo mismo* con una inevitable re-sponsabilidad más allá de sus pactos y contratos.

Comenta Dussel con carácter sintético que “Levinas tiene una visión positiva pero crítica (como Marx, Horkheimer o Freud) de la racionalidad. Entre el **rehén** y la **víctima** aparece el **Tercero**<sup>546</sup> el que se abre al mundo, a la comprensión-del-ser, al sistema, a la Totalidad, a la justicia”<sup>547</sup>. Dussel señala más adelante “la razón ética -que es la única razón sostenible- nace de la responsabilidad por el otro”<sup>548</sup>. Y seguido cita a Levinas marcando el camino de la nueva filosofía, “re-sponsabilidad por el otro o comunicación, aventura que contiene todo discurso en la ciencia y la filosofía. Por ello, esta re-sponsabilidad sería la racionalidad misma de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz (Levinas 1974, 203)”<sup>549</sup>.

---

<sup>542</sup> Aquí comenta Dussel que en 1972 cuando iban de camino a la conferencia de Lovaina de Levinas, le preguntó *¿que significa exposición?* y Levinas como abriendo su camisa con las dos manos y sacando pecho le dijo, *¿Como cuando uno se expone ante un pelotón de fusilamiento!* (En *ibid* p. 365).

<sup>543</sup> Cf. *ibid* pp. 365-366.

<sup>544</sup> *Ibid* p. 366.

<sup>545</sup> Cf. *ibid* nota 542, p. 366.

<sup>546</sup> En una importante nota Dussel nos otorga una definición del mismo, el **Tercero** es un observador. Y continuado cita a Levinas “el Tercero es el otro que el prójimo (...) Es importante de encontrar todas las formas a partir de la proximidad en donde el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, se constituyen a cada momento como el centro de gravitación de ellas mismas, cuentan como única referencia (Levinas, 1974, 200-203)”. En *ibid* nota 527, p. 405.

<sup>547</sup> Cf. *ibid* p. 367.

<sup>548</sup> *Ibid* p. 367.

<sup>549</sup> *Ibid* p. 367.

De esta forma, sostiene Dussel, Levinas invierte veinticinco siglos de filosofía, en donde la filosofía no sería de ahora en más, amor a la sabiduría (*filo-sofía*) sino *sofophilia* como *sabiduría del amor*, ya que el amor es lo que mueve todo el orden concreto de la carnalidad, la sensibilidad, el dolor, la responsabilidad por el dolor de la víctima. Desde este punto concreto, y no desde una “sabiduría” abstracta-eurocéntrica-colonizadora no aplicable para todos, es decir no inclusivista, es que se plantea la construcción posible de lo nuevo, de un nuevo orden, más allá de la re-construcción ya que aquí opera *lo mismo* con su asimilación y perversión. En el nuevo orden aparece el otro como otro con su novedad de amor, que no es invertir la ética negativa, sino construir la Ética inclusiva. Desde el otro aparece la filosofía en su más plena diversidad y con otra tarea, a saber:

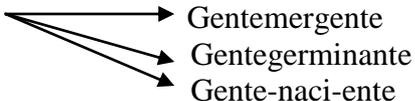
La filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor [...] La filosofía sirve la justicia tematizando la diferencia y reduciendo lo tematizado a la diferencia [...] En un movimiento alternante, como el que conduce al escepticismo a la refutación que lo reduce a sus cenizas, y de estas cenizas renace, la filosofía justifica y *critica* las leyes del ser y de la Ciudad. (Levinas 1974: 210)<sup>550</sup>.

No se duda de que sea posible la novedad en el amor comunitario más allá de lo meramente social, por que se da en el cumplimiento de la significación de la responsabilidad por el otro. Se trata de una nueva concepción de la filosofía que hace siglos ha comenzado a germinar y que lo que estamos desarrollando hasta aquí suma en pro de lo constructivo. Marx nos ha mostrado que después de varias rotaciones todo el capital es plusvalor acumulado, y Levinas nos ha indicado que todo el orden del “saber”, comenzando por el mundo de Heidegger (la ciencia... la filosofía) y las instituciones, decimos nosotros eurocéntricas, tienen en realidad un origen ético, en el sentido de tener que responder a la re-sponsabilidad *a priori* por el otro. Pero esta ética derivada en ética negativa a raíz de la estructura mercantil-econocrática, hoy eurocéntrica, niega, consume, explota, aniquila al otro.

Levinas al igual que Marx critican los fundamentos de la cultura europea capitalista y a sus instituciones. Por más abstracto que parezca el trabajo de Levinas no deja de tener por norte de su análisis la crítica a la ciudad, la institución, la cultura que lo ha confinado concretamente a un campo de concentración. Levinas ha vivido el fanatismo heroico nazi, y *nosotros*, afirma Dussel, hemos vivido el heroísmo fanático de los ideólogos de la civilización occidental eurocentrista, con sus guerras sucias, sus dictaduras al estilo Pinochet que habían sido impuestas por los EEUU como el *leader* mundial de la “Democracia”, que permite factibilizar un capitalismo periférico en crisis, como nuevo momento para la acumulación del capital central. Por ello es que la Ética de la liberación se plantea, desde la lectura de estos clásicos y la propia situacionalidad, avanzar por sobre el aporte de los críticos.

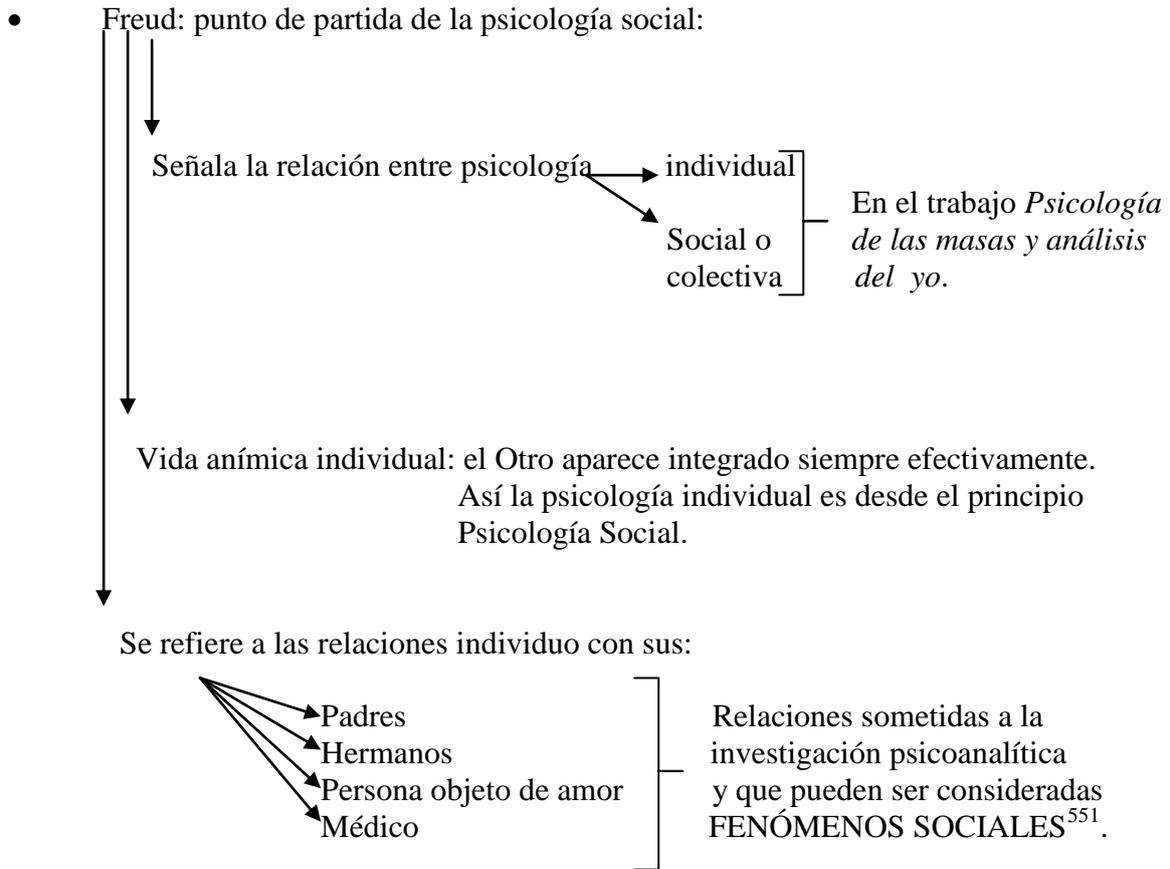
#### e) Enrique Pichón-Riviere. Ética y psicología social

Debemos avanzar con un pensador situado, concientizado y comprometido con nuestro y vuestro propio horizonte histórico, cultural, político. En el siguiente cuadro presento unos términos que he elaborado y anunciado anteriormente y que estarán presentes de ahora en más. Y que desde allí posibilitan concebir una psicología social complementaria para un sujeto ético.

- Términos éticos-políticos 
  - Gentemergente
  - Gentegerminante
  - Gente-naci-ente

<sup>550</sup> *Ibid* p. 368.

En el siguiente esquema indico la recepción de Freud que hace E. P. Riviere



Los términos propuestos en el primer cuadro poseen una base dialéctica, hermenéutica, fenoménica, a la que le sumamos la analéctica y que nos van posibilitando el despliegue comunitario-social, ético-político que podemos profundizar a través del segundo esquema. Riviere objeta que estos fenómenos sociales se oponen a lo que Freud y Bleuler denominaron narcisíticos y autísticos respectivamente y que tal oposición no existe puesto que son secundarias. Riviere basado en Melanie Klein sostiene que se tratan de relaciones sociales externas que han sido internalizadas, relaciones llamadas **vínculos internos** y que reproducen en el ámbito del *yo* relaciones grupales o **ecológicas**. Las estructuras vinculares incluyen al sujeto-sujeto y al sujeto-objeto<sup>552</sup>, y sus múltiples interrelaciones se configuran sobre la base de experiencias “precocísimas”<sup>553</sup> por eso se excluyen de nuestro sistema el concepto de instinto por el de **experiencia**<sup>554</sup>. La vida mental inconsciente, dominio de la fantasía inconsciente debe ser considerada como la intersección entre objetos internos (grupo interno) en permanente interrelación dialéctica (ana-dialéctica) con los objetos del mundo exterior.

<sup>551</sup> Riviere, E. P.: *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*. Ediciones Nuevas Visión, Buenos Aires, 1975, p. 41.

<sup>552</sup> Riviere habla se sujeto-objeto, pero para nosotros es importante mantener la diferenciación sujeto-sujeto, sujeto-objeto como ámbito de la *praxis* y *poiésis* consecutivamente y acorde a lo que hasta acá hemos planteado, además de que también es adecuado al pensamiento de Riviere ya que este parte del enclave ético-político-económico-social.

<sup>553</sup> *Ibid* p. 42.

<sup>554</sup> Este término es un *a priori* en Riviere en el ámbito *psicosocial* como lo es en Dussel en el ámbito ético-político.

El principio de acción recíproca funciona en forma de espiral; el conjunto de relaciones internalizadas en permanente interacción y sufriendo la actividad de mecanismos o técnicas defensivas constituyen el grupo interno con sus relaciones y contenido de la fantasía inconsciente. Nos es estimulante, para nuestro institucionalismo analéctico, el paisaje sugerido-construido por Riviere y que podemos llamar como ecología ético-político-económico interna de lo psico-social-individual, resultándonos interesante analizarla a la luz de un capital periférico, dependiente, subsidiario que ni siquiera reproduce, prioritariamente, su propio capital en detrimento de “su” sociedad sino que transfiere valor permanentemente a sociedades opulentas del centro del sistema mundo en un egoísmo, a su vez, fragmentado y aún más divisor. Estados periféricos que son como los caños que sostienen el lujoso escenario mundial y por el que se fugan los capitales. Alcanza con ver los *poli*-ductos de San Lorenzo (Santa Fe-Argentina).

Freud alcanzó una visión integral del problema de la interrelación hombre-sociedad sin desprenderse de una concepción antropocéntrica que le impide desarrollar un enfoque dialéctico-analéctico. Aunque percibe la falacia de la oposición dilemática entre psicología individual y psicología colectiva; su apego a la “mitología” del psicoanálisis, la teoría instintiva y el desconocimiento de la dimensión ecológica múltiple le impidieron percibir lo intuido con respecto a que “*toda psicología, en un sentido estricto, es social*”<sup>555</sup>.

Internándonos de una manera concreta en lo germinante-emergente que hemos planteado, desde “una teoría del abordaje de la prevención en el ámbito del grupo familiar”<sup>556</sup>, es preciso abordar una visión integradora del hombre en situación; su salud mental no es un valor absoluto y resulta evaluable en términos de calidad del comportamiento social. Su operabilidad o deterioro está ligado a factores de orden socioeconómico y familiar que intervienen en forma positiva o negativa. Como lagos que mantienen su riqueza mientras son alimentados, o lagunas que tienden a cerrarse concéntricamente cuando se les ha cortado su retroalimentación y que pueden extinguirse no sin efectos-consecuencias vida-muerte en el medio natural-social.

Es necesario estimular una adaptación activa a la realidad en la que a la vez el sujeto se compromete con el medio en una relación creativa y modificadora. El problema central que aquí se plantea no es una metodología de la prevención sino el de las estrategias de cambio de la estructura socioeconómica de la cual el enfermo mental es **emergente**<sup>557</sup>. Riviere nos propone un concepto que para nosotros tiene raíces *meta*-físicas, éticas, políticas, económicas, religiosas, y este es el de *portavoz*<sup>558</sup>. El enfermo es un portador clave en la ana-dialéctica social<sup>559</sup>. Leamos lo siguiente:

---

<sup>555</sup> *Ibid* p. 43.

<sup>556</sup> Véase *ibid* p. 185.

<sup>557</sup> Esta dimensión se trata del principio de factibilidad que hemos concientizado con Hinkelammert e integrado arquitectónicamente con Dussel. A su vez lo que sostiene Riviere aquí es una especificidad *psicosocial* de dicho principio.

<sup>558</sup> En un sentido positivo leamos lo siguiente: “POR MI VOZ HABLA la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La Realidad, planeta Tierra. 3 de agosto de 1996 (...) Esclavitud o muerte es la alternativa que el mundo de ellos ofrece a todos los mundos. El mundo del dinero, el mundo de ellos, gobierna desde las bolsas de valores. La especulación es hoy la principal fuente de enriquecimiento y, al mismo tiempo, la mejor muestra de atrofia de la capacidad de trabajo del ser humano (...) Cada país, cada ciudad, cada campo, cada casa, cada persona, todo es un campo de batalla más o menos grande. De un lado está el neoliberalismo con todo su poder represivo y toda su maquinaria de muerte; del otro lado está el ser humano. Hay quien se conforma con ser un número más en la gigantesca bolsa del poder. Hay quien se conforma con ser esclavo. Con cinismo camina la escala horizontal del esclavo que es también amo de otros esclavos” (EZLN: *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*. Chiapas, México 1996, pp. 241 sgts.).

<sup>559</sup> Puede leerse otro caso práctico que aborda Riviere, y que desarrollaré más adelante metiéndome más en tema, cuando analiza la familia Discépolo. Armando *portavoz* de su familia logrando identificación con el padre biológico, y Enrique *portavoz* de la comunidad logrando por medio de un sistema de codificación de carácter

El enfermo es portavoz de los conflictos y tensiones de su grupo inmediato, la familia. Pero es también por ello el símbolo y el depositario de los aspectos alienados de su estructura social, portavoz de su inseguridad y su clima de incertidumbre. Curarlo es adjudicarle un rol nuevo, el de agente de cambio, y transformarnos nosotros también en elemento del cambio<sup>560</sup>.

El enfermo es un “vocero del desajuste social” (V. Zito Lema<sup>561</sup>). Se trata de otra actitud psicológica no etnocéntrica ni eurocéntrica, esencial para la conformación de comunidad. Es una actitud emparentada con, por ejemplo, cualidades aborígenes como las guaraníes, diaguitas, “inca” para este caso y sin idealizar. Se aceptaba al enfermo, eran atendidos, escuchados, se les daba una manutención hasta su muerte. Debemos aclarar que, según nos consta, al enfermo, estén bajo relación social de amor u odio, se lo ha colocado a lo largo de la historia en el lugar del diferente. Debemos aclarar que este sujeto ético en el eurocentrismo ha tenido una historia espantosa-trágica-triste-inhumana que va de *La nave de los locos* 1494 a la crítica que nos acerca M. Foucault en *Historia de la locura en la época clásica*. De lanzar a estos enfermos a la deriva, al azar, al espacio, **al abierto des-amparo de la vida** para que sean purificados por el agua y si osan en retornar los esperan el fuego, se pasó a encerrarlos en los hospitales (pre-historia), antecedente de los manicomios. La actitud eurocéntrica no supo que hacer, o lo que hizo fue negar en este nivel y en los restantes como parte importante de una arquitectónica de la negación del sujeto y de la vida<sup>562</sup>.

Para una nueva actitud ana-dialéctica se trata de un sujeto ético, de voz-ética, portavoz, vocero, de lo que la sociedad no puede desatender si se lanza a un proyecto comunitario, es una luz roja al interior de la ecología ética-política-económica-religiosa del sujeto comunitario. Se trata de una actitud nueva des-étnocetrizante, des-eurocentrizante, se trata de una acción de amistad, de amor, de sabiduría del amor que suture los pequeños, medios y grandes problemas comunicacionales que laberínticamente tejen sus trampas pretendiendo cosificarse en el sujeto vivo, viviente, donante.

En “Cuestionario para gentemergente”<sup>563</sup> debemos avanzar específicamente en torno a la disciplina que puede ocuparse de escudriñar en los laberintos in-co-municacionales. Es importante para Riviere el concepto de obstáculo epistemológico (Gastón Bachelard), aludiendo a las dificultades, confusiones asentadas en el proceso de producción de un conocimiento científico. En una carrera de psiquiatría y psicoanálisis el gran obstáculo era carecer de una teoría psicológica que ubicara el problema de la conducta en sus premisas adecuadas, esto es interrelación dialéctica entre individuo y sociedad. La carencia de una perspectiva integradora, “totalizadora”<sup>564</sup> es el gran obstáculo epistemológico. Para Pichón su interpretación de obstáculo se centra en la indagación de los elementos motivacionales de toda

---

nacional como el tango a través del cual llega a una identificación con el líder-padre mesiánico, Perón. Véase “Discépolo un cronista de su tiempo” en *ibid*.

<sup>560</sup> *Ibid* p. 185.

<sup>561</sup> Tema trabajado en seminario del 07-04-2011 en CPC-Argüello organizado por la “Fundación Por un Mundo Mejor”, Córdoba-Argentina.

<sup>562</sup> “¿Quién mueve los vientos de la mar para alejar de la costa a la Stultífera Navis? ¿Qué vicio, qué debilidad, qué mal purga el hombre arrojado a la Stultífera Navis...? Hombre loco: que tu viaje sea el último. Qué el agua limpie las pestes de tu alma. O que te devoren los monstruos marinos, que para ello tienen los dientes del demonio... No vuelvas nunca, pasajero insensato, y si vuelves a cambio del agua tendrás el fuego. Deja que la ciudad viva en paz, goce de su orden mientras los naranjos crecen bajo un sol que anuncia su sabor de muerte...” (Vicente Zito Lema “7. La belleza en la barricada”).

<sup>563</sup> Véase *ibid* p. 199.

<sup>564</sup> Podemos observar esta categoría desde la anadialéctica, y sugerir una perspectiva analógica integradora que no caiga en la ontología de la totalidad, ya que la perspectiva totalizadora al cerrarse se constituye en un **obstáculo** comunicacional intercientífico-intercultural, y a esto, ahora lo podemos evitar.

dificultad para aprehender un objeto de conocimiento o para efectuar una correcta lectura de la realidad. Por eso habla en principio de obstáculo epistemofílico, término que le interesó rescatar.

Por otro lado las ansiedades que caracterizan a todo aquel que debe operar en el campo de la locura son obstáculo epistemofílico. Se trata de un campo inestructurado permanente, que podemos leer como un elemento de liberación, un campo sobre el que avanzar desde la elaboración de los conceptos básicos y desde la ansiedad que busca una estructura científica-dialéctica y categorial que indague-comprenda-explique “el problema que para mí no es otro que el de la indagación de la génesis y modalidades de la relación entre estructura de personalidad y estructura social. Ese cambio despertó en mí mucho miedo, una ansiedad que se resolvió en el diálogo, en el pensar con otros”<sup>565</sup>. Esto es como lo que concibo como el comunitario co-pensar de Riviere. Disciplinariamente se trataba del pasaje del psicoanálisis a la psicología social, que nosotros leemos como psicología de la liberación, logrado a través del concepto de estructuras vinculares que se convierten en instrumento de análisis de la génesis y formas de relación entre estructura de personalidad y estructura social **situada**.

Este pasaje no es renegar de los aportes de la teoría psicoanalítica que, integrado a los de la teoría marxista y a los elementos elaborados por quienes trabajaron en un intento de “totalización”, es como se puede fundamentar y construir una psicología social. El boletín *Gentemergente* es un boletín emergente, signo de una modificación cualitativa en la estructura de la escuela ECRO (institución), y canalizar toda teoría psicoanalítica es, en cambio, una necesidad de comunicación intrainstitucional que configura un problema a resolver por el aporte de todos. Nuestro objetivo-proyecto, dice Riviere, es instrumentarnos para lograr una lectura crítica y operativa de la realidad (sigue las alternativas de pre-tarea y tarea).

De lo disciplinario e institucional debemos avanzar en el campo social sobre el que se actúa, y en “Entrevista en Primera Plana (Mayo en 1972)” expone una serie de ideas que analizaremos. El campo de acción se trata de la dialéctica del conflicto social. “La lucha que se da en el campo de la cultura, lucha ideológica, se inscribe entre las manifestaciones de la lucha de clases en la medida que surge un pensamiento dialéctico revolucionario que se replantee los modelos del pensamiento”<sup>566</sup>. Estas arquitecturas, sistemas, modelos han sido dominados por la lógica formal, disociante, eurocéntrica. Se trata, también de una revolución teórica, revolución caracterizada por los modos de aproximación a la problemática de la relación entre estructuras socioeconómicas y vida psíquica, indagación de la operación de las ideologías en el inconsciente, en el proceso de sociabilización<sup>567</sup>.

¿Como puede ser revolucionaria esta disciplina? Es preciso atender de manera concreta el criterio de salud y enfermedad que esgrime Riviere:

‘La cura’ se trata no de la adaptación pasiva, aceptación indiscriminada de normas y valores, sino del rescate en otro nivel, de la denuncia y la crítica implícitas en la conducta desviada (enfermedad) para establecer, a partir de allí, una relación dialéctica, mutuamente modificadora con el medio. Este es el criterio de salud con el que operamos<sup>568</sup>.

Para Riviere el psicoanálisis colabora para el advenimiento del socialismo, pero mediada la siguiente aclaración, para nosotros de índole psico-ana-lítica, “si bien todo hecho

---

<sup>565</sup> *Ibid* p. 200.

<sup>566</sup> *Ibid* p. 203.

<sup>567</sup> Para el comienzo de este nuevo trabajo teórico Riviere hablaba de “revolución incipiente” (*ibid* p. 204) porque se trata del intento de localizar el problema en sus premisas adecuadas, y ubicarse concientemente en un proceso de construcción de dicha psicología social.

<sup>568</sup> *Ibid* p. 204.

humano es un hecho político, la revolución social no se hace desde la psicología”<sup>569</sup>. Es necesario para una nueva re-evolución, para cambios profundos, **nuevos paradigmas**, estructuras, sistemas, arquitectónicas de hecho inclusiva, humana, histórica, efectivamente ética.

En “Aportaciones a la Didáctica de la Psicología Social (Agosto de 1972)”<sup>570</sup> avanza sobre el encuadre institucional como Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO), según anunciamos anteriormente, es un método dialéctico que se desarrolla en espiral, devela los principios opuestos, tendencias contradictorias fuertes, configuradoras de la dinámica de los procesos. Este método permite la producción, el conocimiento de las leyes que rigen la naturaleza, sociedad y pensamiento, los tres aspectos de lo real comprometido en lo que denominamos hombre en situación, con el que se intenta caracterizar un objeto de conocimiento en una tarea que restituye lo fragmentado por un pensamiento que oscurece las relaciones entre sujeto, naturaleza y sociedad, lo cual configura la psicología social a la que apuntamos inscribiéndose en una crítica de la vida cotidiana y para el desenvolvimiento de unidad recuperada, entre pensamiento, sentimiento y acción, en dicha vida.

En “Implacable interjuego del hombre y el Mundo”<sup>571</sup> vuelve a surgir el tema de la ansiedad pero esta vez vinculado al proceso dialéctico de cruce con lo social, que aparece cuando emergen los indicios del cambio, y que se pueden producir en todos los ámbitos pero que tiene su estructura organizada en la crisis distintiva del concepto de cambio que se planifica poco a poco como ideología social de liberación, podemos agregar nosotros. Las crisis son frecuentes en las situaciones de cambio aunque puedan ser preparadas y en algunos casos hasta predecidas. Dichas crisis desencadenan la ansiedad “zigzag”<sup>572</sup> frente a cada logro de ser un hombre-mujer situado comprometido y adaptado activamente. El sujeto establece una relación dialéctica con el mundo y transforma las cosas de cosa en sí en cosas para sí y esto en una *praxis* en permanente espiral que modifica modificándose así mismo y viceversa, en implacable intra e inter juego del hombre y el mundo.

Debe enfrentar actitudes de resistencia: 1) miedo a la pérdida de estructuras ya establecidas internas en el hombre; 2) miedo a la pérdida de acomodación a pautas prescriptas en el ámbito social, cambio implica pérdidas (pérdida del sentimiento de pertenencia). Es todo el tema del proceso del miedo a la libertad que postulara E. From y que muy bien situara P. Freire. Por su lado también Freud ha sabido conmover la corriente de la ética victoriana, promoviendo un cambio total de la imagen del hombre. Como sujeto creador, su obra será resistida y no es de inmediato entendida al respecto.

En “Discípulo un cronista de su tiempo”<sup>573</sup>, como adelantamos, avanza sobre la descripción aplicada sobre una situación de inclusión en una sociedad que se hace progresivamente competitiva dividiendo a las comunidades inmigratorias, re-estructurándolas fuertemente en pobres y ricos durante el Siglo XX.

Clase popular presente → el sainete es nacido en el pueblo y para el pueblo condensa en sí tipos, costumbres y lenguajes envidia, celos, venganza, odio, amor, soledad, nostalgia y la muerte siempre presente

El contenido social va emergiendo en la temática, así lo dramático se introduce junto con lo social y lo cómico. Todos ellos son temas del tango que denuncian su ideología: un romanticismo social individualista, pluralista con una intensa **ansiedad** ante el cambio, es un

---

<sup>569</sup> *Ibid* p. 204.

<sup>570</sup> *Ibid* p. 205.

<sup>571</sup> *Ibid* p. 169.

<sup>572</sup> *Ibid* p. 170.

<sup>573</sup> *Ibid* p. 161.

horizonte anarquista sin proyecto de construcción del mundo que abarca también temáticas familiares, y con ello el complejo de Edipo (la mamma). Para Riviere, se trata de un poeta de raigambre popular de mentalidad pequeño-burguesía en el que prima, el sentimiento de que las cosas no son sino modificables y a su vez lentas, lo que se expresa en el ritmo, en el baile del tango con características de ceremonial. Discípulo se fascina por la justicia social. Describe la actitud del varón frente a la mujer con aspectos de conducta rufián, para terminar de caracterizar el carácter argentino en “el dejar hacer, el no te metas”<sup>574</sup>. Trató de hacer la crónica del caos, “Chorros, maquiavelos, estafaos”, denuncian el nivel ético de la política de esa época en la que reina el *double*, es decir, lo falso, la estafa, la maldad, la impostura hasta que se “puede” llegar a un elemento determinante, el líder, sobre el que depositará todas sus expectativas, (Perón).

El bloqueo afectivo que sigue a toda frustración, define como frío y cruel lo vivido y es peor que el odio, ya que se presenta como una muerte confesa que a perdido todo y para siempre la posibilidad de ilusión. Lo invade un pesimismo social (claro en denuncias) que elabora lo que sucedió y sucede con el nuevo líder en los que, justamente por efecto de todo ello, vio la resolución cuasi mágica de todo su trágico mundo. A toda esta situación debe agregarse que a su misma vez se quedó en vacío de líder. Pensamos que es una caracterización ético-político interesante que puede seguirse desarrollando venido el caso y que aquí he planteado en líneas precisas, que me llevan a valorar aún más el intento de una propuesta ética arquitectónica como la emprendida, en donde gradualmente el *ethos*, la cultura, la población en su diversidad pueda hacer confluír proyectos liberadores que puedan diagramar la justicia social, económica, ecológica, ética tan anhelada.

En “Una teoría de la enfermedad”<sup>575</sup> se avanza sobre los aspectos fenoménicos de la enfermedad mental o conducta desviada inherentes a la tarea psiquiátrica y que permiten reconstruir, a partir del descubrimiento de elementos genéticos, evolutivos estructurales, una composición de la conducta humana como una totalidad en evolución dialéctica. Desde un enfoque totalizador define la conducta como estructura, como sistema dialéctico y significativo en permanente interacción, en un implacable juego que intenta disolver, desde esta perspectiva, las antinomias mente-cuerpo, individuo-sociedad, organismo-medio. Es una propuesta viva, dinámica que intenta resolver el dilema del líder-mesiánico-paternalista acompañado de un matriarcalismo también todo poderoso.

La relación intrasistémica es lo que se da en el ámbito del yo del sujeto en el que los objetos y los vínculos internos ligados configuran una ecología interna, una dimensión intrasubjetiva en la cual interactúan configurando un mundo interno. Es un sistema que no es cerrado sino que por mecanismos de proyección e introyección se relaciona con el mundo exterior. En esta vertiente psiquiátrica, habla de conducta moral y patológica cuando esta incluye, entre sus capacidades, la salud y enfermedad, que diferencia con los términos, que hemos mencionado, de adaptación activa, o pasiva a la realidad. La adaptación es la adecuación o inadecuación, coherencia o incoherencia de la respuesta a las exigencias del medio y a la conexión operativa, o inoperante del sujeto con la realidad. Salud/Enfermedad es entendida como normalidad/anormalidad, no siendo absolutos sino situacionales y relativas.

Un Postulado básico de su teoría de la enfermedad mental, es que toda respuesta inadecuada, toda conducta desviada es el resultante de una lectura distorsionada o empobrecida de la realidad. Enfermedad implica una perturbación del proceso de aprendizaje de la realidad, un déficit en el circuito de la comunicación, procesos estos de aprendizaje y comunicación que se realimentan mutuamente. Todo comportamiento tiene un carácter de estructura significativa y el estudio positivo de todo comportamiento humano reside en el esfuerzo por hacer accesibles esa significación en el que “las estructuras constitutivas de comportamiento no son

---

<sup>574</sup> *Ibid* p. 166.

<sup>575</sup> *Ibid* p. 173.

datos universales sino hechos específicos, nacidos de una génesis pasada en situación de sufrir transformaciones que perfilan una evolución futura” (L. Goldmann: *Genèse et Structure*, Mouton, La Haya 1965)<sup>576</sup>. Un sujeto sano, es en la medida en que aprehende la realidad en una perspectiva integradora en sucesivas tentativas de totalización, tiene capacidad para transformarla modificándose él mismo. En la medida en que sostiene un interjuego dialéctico en el medio y no una relación pasiva, rígida y estereotipada. La salud mental es un aprendizaje de la realidad a través del enfrentamiento -manejo- solución integradora de los conflictos y resolución, o mejor dicho una aptitud sintetizadora y totalizante en la resolución de las antinomias que surgen en su reelaboración con la realidad.

Desde nuestra óptica, Pichón Riviere confunde integralidad con totalización, ya que este término, Totalidad, en él tiene carácter ontológico, siendo similar al de Hinkelammert. Totalidad nos remite a toda la realidad (*omnitudo realitatis*) y ella en “realidad” nos plantea límites sobre lo que podemos abarcar, pero en cambio nos guía en un movimiento anadialéctico incesante hacia ella deconstruyendo elementos en desuso e integrando elementos nuevos, más hacia una visión de novedad que de acabamiento. Es lo que intentamos con la propuesta de este trabajo de investigación, que sea temáticamente integral, integradora, no total, ni totalizadora. La integralidad se nos muestra permanentemente actualizable en la medida que la totalidad se nos muestra inabarcable. Si la totalidad se nos muestra englobable, posiblemente hemos construido una visión de cierre. La estructura, como unidad múltiple, como sistema de integración lleva a Riviere a la enunciación de cuatro principios que expone y que rigen la configuración de esa estructura, sea patológica o normal. A su vez debemos mantener presente y de manera conjunta las tres nociones, que hemos abordado, y que permitirán comprender la configuración de una estructura, ellas son las de rol, vínculo y portavoz.

Los principios: 1) Principio de policausalidad: pluralidad causal, es una ecuación etiológica compuesta por varios elementos que se van articulando sucesiva y evolutivamente. Freud lo llamó series complementarias, proceso dinámico y configuracional factor constitucional. Allí distingue: A) elemento genético, hereditario, lo genotípico o genética en sentido estricto; B) fenotípico: elemento resultante del contexto social que se manifiesta en un código biológico. En la erótica el feto sufre la influencia del medio social aún en el aparente resguardo de su vida intrauterina, por medio de las modificaciones del medio materno. Causa un momento de ansiedad en la madre que se traduce en el feto en alteraciones metabólicas, sanguíneas, etc. En la pedagógica, nacido el niño, el factor constitucional interactúa con el impacto de la presencia del niño en el grupo familiar, atravesando vínculos positivos-negativos en esa intervención triangular padre-madre-hijo.

Estas nuevas vivencias se articulan con la constitución que Freud denominó factor disposicional. El niño nacido padece permanentes exigencias de adaptación por lo que surge y se enfrenta a la angustia como alarma ante el peligro que engendra la situación conflictiva. El impacto es fuerte e intenso y provoca una inhibición del aprendizaje, a mano de técnicas defensivas estereotipadas (a su vez aprendidas-emergentes) que eluden, no resuelven el problema y quedando como punto latente, o fijación de la libido. Por una pérdida real o falseada de un vínculo se inhibe el sujeto y se detiene parcialmente su proceso de apropiación del aprendizaje de la realidad. Así el conflicto no está resuelto sino eludido. Dice Freud cada sujeto hace la neurosis que puede y no la que quiere. Esto se desencadena cuando el factor disposicional se conjuga con el conflicto actual. Cuando el manto de lo disposicional es muy elevado, un conflicto actual, por escasa que sea su intensidad, es suficiente para desencadenar la enfermedad (complementariedad de los factores intervinientes).

---

<sup>576</sup> En nota 1 de *ibid* p. 174.

2) Principio de pluralidad fenoménica: se funda en tres dimensiones fenoménicas o áreas de expresión de la conducta, las cuales se encuentran cada una en el ámbito proyectivo donde se ubican los vínculos en un interjuego de mundo interno y contexto externo mediante procesos de internalización y externalización. Dentro de este interjuego el cuerpo pasa a ser un área intermedia o intermediaria. Cada una de estas áreas mente, cuerpo, mundo externo tiene un código expresivo que le es propio. El interjuego es así una metodología situada dialécticamente. Riviere se refiere a la noción sartreana de hombre como totalidad-totalizante por eso su conducta comprende siempre estas tres áreas de expresión. Aquí volvemos a observar críticamente esta noción que preferimos nombrarla como universalidad analógica, abierta. Observaré críticamente, desde otra perspectiva complementaria como la antropológica, esta noción ontológica de hombre en Sartre.

Por la fantasía inconsciente el *self* (representación del yo) organiza proyecciones de objetos y vínculos a las que llamaremos dimensiones proyectivas, por ello expresará sus relaciones vinculares en tres áreas: mente, cuerpo, mundo externo. El sujeto proyecta vínculos y objetos y actúa para proyectarlos, por eso solo la interacción dialéctica del sujeto con el contexto mundo permitirá una rectificación, una experiencia discursiva notoria, por ende, una lectura correcta de la realidad. La mente opera por el *self* a través de mecanismos de proyección e introyección, si lo bueno y lo malo se reúnen en un mismo objeto el sujeto caería en una depresión. El *yo* elaborará también una estrategia para reunir los aspectos buenos y malos en un objeto, se trata de integración negativa. Sobre esta base conceptual, Riviere, postula una “nosografía genética, estructural y funcional en términos de localización de los vínculos (buenos y malos) en las tres áreas mente-cuerpo-mundo externo con todas las variables que de esa ecuación puedan surgir”<sup>577</sup>.

3) Principio de continuidad genética y funcional: con el se postula la existencia de un núcleo patogénico central de la naturaleza depresiva del que todas las formas clínicas resultaron tentativas de desprendimiento. Se trata de técnicas defensivas, con estas se instrumentan las características de la posición esquizoparanoide descrita por Melanie Klein a la que Riviere denomina patoplasticas o instrumental. Para Riviere existiría un mismo núcleo patogénico de naturaleza depresiva e instrumentación que tiene como mecanismo central la escisión del yo, de los objetos y de los vínculos y que se complementa con el repertorio de técnicas defensivas de la posición esquizoparanoide. Ese hecho de que todos los cuadros clínicos aparezcan desde esta perspectiva como tentativas de desprendimientos de ese núcleo patogénico le permite postular teóricamente lo que resulta de un dato de observación clínica: la movilidad de las estructuras y su naturaleza situacional. El análisis secuencial advierte dicha dinámica con mayor posibilidad. El análisis estratégico, revela el grado de compromiso de las áreas, monto y calidad de la disposición que hace el sujeto en cada área. Tenemos así un área involucrada en primer término por la multiplicidad sintomática, lo que podemos observar el grado de compromiso (siempre en términos de depositación) de las otras áreas, lo que nos permitirá establecer el pronóstico.

Por el otro lado el sujeto reconoce al objeto total no lo escinde, no lo divide, se relaciona con él como totalidad, se integra y lo integra decimos nosotros. Esto se da cuando el niño comienza a reconocer a su madre no en forma parcial (pecho, voz, color, olor) sino como un todo, y en nuestra opinión como un con-junto. Por el desarrollo de la memoria y de la capacidad integradora establece con el objeto vínculos en cuatro vías: en la primera ama y se siente amado y odiado por el niño objeto; en la segunda descubre resumidas posibilidades de gratificaciones y frustraciones; en la tercera reconoce dentro de sí sentimientos de amor y gratitud coexistiendo con hostilidad y agresión; en la cuarta esto provoca sentimiento de

---

<sup>577</sup> *Ibid* p. 179.

ambigüedad con el temor a la pérdida del objeto amado y sentimiento de culpa por miedo a que los impulsos hostiles puedan dañar a dicho objeto.

La neurosis, emergente de dicho proceso, son técnicas defensivas contra las ansiedades básicas. Estas técnicas son las más logradas y cercanas a lo normal y si bien resultan intentos fallidos de adaptaciones se encuentran más alejadas de la situación depresiva patogénica. Por otro lado, la psicosis, es también intento de manejo de las ansiedades básicas pero menos exitosas que las neurosis, es decir, con un mayor grado de desviación de la norma de salud. El crimen, incluido en este cuadro, constituye la tentativa de aniquilar la fuente de ansiedad proyectada en el mundo externo. Cuando esta fuente es ubicada en el propio sujeto se configura la conducta suicida. En estos dos casos últimos, estamos hablando, de extremos que se han totalizado. El “fracaso” de la elaboración del sufrimiento de la posición depresiva acarrea en forma inevitable el predominio de defensas que implican el bloqueo de las emociones y de la actividad de la fantasía. Defensa estereotipada que impiden sobre todo cierto grado de autoconocimiento o *insight* (necesario para una adaptación positiva a la realidad).

El bloqueo del afecto de la fantasía y del pensamiento, que se observa en los distintos cuadros clínicos, determina una conexión empobrecida con la realidad y una dificultad real de modificarla y modificarse a si mismo, en ese interjuego dialéctico que es, para Riviere, un criterio de salud. Depresión-situación depresiva, es tomada como hilo conductor a través del proceso terapéutico y considera la existencia de 5 formas: 1) protodepresión: que surge de la pérdida que el niño vivencia al abandonar el claustro materno; 2) posición depresiva del desarrollo, señalada por la situación de duelo o pérdida (destete) conflicto de ambivalencia por una integración del yo y del objeto, culpa y tentativas de elaboración; 3) depresión de comienzo o desencadenante, como período prodrómico de toda enfermedad mental que emerge ante una situación de frustración o pérdida; 4) depresión regresional: la que implica la regresión a los puntos disposicionales anteriores característicos de la posición depresiva infantil y su elaboración fallida; 5) depresión *aiatrógena*, que se produce cuando en el proceso corrector que intenta la integración de las partes del yo del paciente como cuando la tarea consiste en el pasaje de la esterotipia de los mecanismos de la posición esquizoparanoide a un momento depresivo en el que el sujeto puede lograr una integración tanto del yo como del objeto y de la estructura vincular que los incluye. Así adquiere lo que llama *inshigt* o capacidad de autognosis lo que le permite elaborar un proyecto con la inclusión de la muerte como situación propia y concreta.

Adaptación activa a la realidad con estilo propio y propia ideología de vida. “Pero el momento depresivo de integración y la autognosis implica sufrimientos; por eso dice Rickman que ‘no hay curación sin lágrimas’, pero agregamos que este sufrimiento es operativo”<sup>578</sup>. Operación terapéutica o proceso corrector o una terapéutica de la liberación, consiste en última instancia en un proceso de aprendizaje de la realidad y de reparación de la red de comunicación disponible para el sujeto. Es la confrontación que implica la experiencia correctora y esta confrontación consiste en un proceso en el que el sujeto adjudicará al terapeuta distintos roles según sus modelos internos (transferencia).

4) Principio de movilidad de las estructuras: Principio que rigen, para Riviere, la configuración de toda estructura patológica o normal. Manejar este concepto sitúa ante el sujeto paciente un esquema referencial plástico que permite comprender que las estructuras son instrumentales y situacionales en cada aquí y ahora del proceso de interacción que las modalidades o técnicas del manejo de las ansiedades básicas con su localización de objetos y vínculos en las distintas áreas, son modificables, según los procesos de interacción en los cuales se compromete el sujeto.

---

<sup>578</sup> *Ibid* p. 183.

Al referirnos al principio de pluralidad fenoménica podemos afirmar que un análisis secuencial de la sintomatología de un paciente nos muestra que el sujeto en diversas situaciones presenta distintas defensas, distintas técnicas de manejo de sus ansiedades con una variable ubicación de sus vínculos en las distintas áreas, en la que persisten tareas de preservar lo bueno y controlar lo malo. Hemos concluido este largo párrafo sumergiéndonos en la parte psíquica de la estructura social-subjetiva, desde una psicología social, de la liberación, situada e intentando sugerir, a la vez, una amplia tematización ineludible en un nuevo proyecto de comunidad, de institucionalismo analéctico, de *anápolis*.

#### **f) Principio y criterio material-crítico**

Al comenzar este punto es posible examinar cierta contradicción, en Dussel a la hora de precisar la relevancia de ambos principios materiales con respecto a las dos áreas, y que intentaré resolver. Durante la exposición del principio material de la primera área ha manifestado metodológicamente que se trata de un desarrollo abstracto al cual le espera su parte más compleja y concreta, en un ascenso dialéctico hacia el principio material crítico. Ahora, al comienzo del despliegue del criterio y principio ético, sostiene que aunque sea el *meollo* o *núcleo duro* de esta ética crítica, no se trata de la *cuestión teórica* más ardua enfrentada, y opera a manera de lo *fundamentado*, para concluir sosteniendo que el principio más difícil de los expuestos “es el principio material universal”<sup>579</sup>.

Ya hemos prevenido anteriormente sobre lecturas simplistas que rotulan esta propuesta como materialista, darwinista, vitalista, etc. No volveré aquí sobre este tema, ya que a su vez lo tendré que retomar cuando aborde la parte política y sobre todo en *Política II*. En primer lugar, en un sentido macrológico, cada uno de los principios de esta arquitectónica ética y de los que aún nos faltan abordar, posee una importancia necesaria y complementaria. Sin esta complementación no se puede tender a aspirar a una articulación suficiente de dichos principios. En segundo término, en un sentido mesológico, igual sucede con la necesidad de articulación complementaria de las dos áreas de la ética. En un tercer momento, y en sentido micrológico, la necesidad y complementariedad de ambos criterios y principios materiales debe destacarse, a la vez que poseen una relevancia cardinal en niveles diferentes. Igual podemos plantear con los otros pares éticos como son los criterios y principios formal crítico, y fáctico crítico o de liberación.

En cuanto al nivel material y crítico material, debemos respetar para su articulación, la idea de movimiento anadialéctico de ascenso de lo abstracto a lo concreto, de lo universal a lo particular. Este movimiento elaborado desde el horizonte histórico-cultural de la periferia, constituye un nuevo meollo ético-arquitectónico, como a su vez define pares de núcleos duros en el cruce de áreas, criterios y principios éticos. La relevancia específica de cada principio material está localizada en distintos niveles éticos. Por ejemplo, en el nivel material hemos reconstruido la corporalidad cerebrada para todo sujeto, que debemos retomar en el nivel crítico material para rescatar la dignidad viviente de toda víctima de un sistema opresivo. Al abordar el nivel crítico material hemos reconstruido el lugar desde donde las víctimas interpelan y elaboran su crítica desde sus crisis situada (ética-política-económica-psicológica-patológica-religiosa) como posibilidad de actualización de todo sistema y por ende, del principio material universal.

Por lo tanto, el nivel crítico material no opera como lo fundamentado sino como las posibilidades de actualización de lo fundamentado, que se localiza en el nivel material. En lo que hace a cada principio, cada uno es última instancia en su nivel pero no con respecto al otro

---

<sup>579</sup> Véase para las palabras remarcadas en cursiva y para esta afirmación, *ibid* pp. 368-369.

principio. Esto lo retomaré en *Política II*. Un orden de prioridad puede establecerse a su vez, en cuanto el principio material es posibilidad posibilitante de todo ser vivo y sujeto ético pero una vez institucionalizado su actualización sólo es posible por medio de las críticas siempre en marcha, y propias de la dinámica de la existencia finita y condicionada. Además, cada sujeto ético debe poder actualizar en su corporalidad y dignidad particular, la universalidad de la vida del principio material al comunitarizarse y al comer-beber-vestirse cada día.

Al habernos detenido de esta manera en los criterios y principios materiales, de ninguna forma se pretende exaltarlos. Esta impresión puede surgir, básicamente, de dos efectos cruzados. En sociedades de democracia formal y fragmentaria como la nuestra, dichos principios formales son fetichizados, siendo tergiversados, mientras que el nivel material, en su fetichización, pretende ser borrado como proceso lógico, a la vez que excluido de la conciencia crítica. Por tal “vacío”, al detenernos en la reconstrucción de dichos niveles materiales, surge el efecto rebote que pareciera polarizarse o exaltar tal nivel. De esta forma pienso que resolvemos cierta ambivalencia en Dussel, a la hora de plantear, dicho principio en el devenir de su formulación.

### *f.1) Criterio crítico*

En sentido metodológico, y en su aspecto universal y abstracto, el criterio crítico parte de la existencia real-social-cultural de las víctimas. En sentido concreto, la existencia de víctimas es inevitable debido a que es imposible que un sistema de eticidad con todas sus instituciones, normas, etc. sea perfecto. Retomaré la noción de perfectibilidad en *Política II*. Dicha inevitabilidad no debe servir para justificar la existencia de víctimas (pobres), como hace el sistema capitalista, ya que corregir estos efectos negativos le implica redistribuir, y esto está conectado directa y proporcionalmente con las montañas de riqueza que ha acumulado como resultado de la sustracción de trabajo o plusvalor. Por otro lado, dicha inevitabilidad ya sabida ético-económicamente, debe servir en primer lugar, para evitar dichos efectos negativos, y en segundo lugar, cuando dichos efectos se manifiestan, corregirlos ético-político-económicamente. En definitiva, en base a esta imperfectibilidad el sistema capitalista se autojustifica, pero si el sistema es ético corrige, rectifica, restituye. No existe desarrollo económico real, integral, sin una base ética comunitaria. De lo contrario, estaríamos hablando siempre, aunque no se lo explicita, de desarrollos económicos aparentes, fragmentarios, y de acumulación de riqueza en polos dominadores sobresalientes y de acumulación de pobreza en polos sumergidos.

Es de relevancia mantener con claridad la diferenciación de la premisa: “el reconocimiento del otro, *como otro*, como víctima...”<sup>580</sup>, para no confundir los niveles de aplicación analéticos. No se está identificando el ser otro como otro, con el ser víctima. El ser víctima es una circunstancia histórica del ser otro, en este caso, que el europeo dominador vigente. Es la negatividad histórica que emerge y expresa su voz-ética. Esta diferenciación la manejo con frecuencia, pero sobre todo, con ella me dirijo a particularizar dos tipos de reconocimiento: en un sentido, al otro como otro, y en otro sentido al otro como víctima. Son dos puntos de partida positivo y negativo, que, a su vez, se tornan simultáneos, desde donde se inicia el criterio crítico en sentido afirmativo y desde donde ejerce la crítica a su negación, para una posible superación en otro estadio. Por lo tanto, lo que es criticable son los condicionantes que no permiten vivir. Luego se deriva la cuestión empírica de ¿quiénes son las víctimas?, ¿a qué culturas pertenecen?, ¿qué tradiciones poseen?, ¿en qué circunstancias fácticas concretas son víctimas?, ¿por qué son víctimas?, ¿dónde están siendo víctimas?, etc.

---

<sup>580</sup> Cf. Dussel *ibid* p. 369.

## *f.2) Condición de posibilidad crítico-positiva*

Expondré a continuación dos aspectos del criterio crítico, continuando con la reflexión atinente a la cuestión de método: por un lado, la afirmación y por otro, la negación. Partir de la afirmación para luego abrirse a la negatividad es lo que se denomina “momento analéctico”<sup>581</sup>. Es de notar cómo Dussel introduce el término justo en el paso hacia los aspectos del criterio crítico. Aunque no retoma el tema de método de manera explícita en esta obra, hemos podido ir apreciando que está plenamente presente en bisagras y momentos claves de la elaboración. Como ha sido duramente criticado en reiteradas ocasiones por el empleo de este término, pienso que en el mayor de los casos, por interpretaciones reductivas, ha llevado a nuestro pensador a dejar de nombrarlo o explicitarlo permanentemente, evitando reproducir dichas comprensiones. En efecto, pareciera entonces, que se ha desentendido de la obra de 1973 y sobre todo del libro de 1974. Pero como señalé, estamos considerando cómo el término que remite a dicha problemática de método, está presente de manera implícita, tejiendo la elaboración de esta obra como momento **constructivo II** y de la *Política* como **momento constructivo III**, según lo he propuesto.

Luego de estas consideraciones puede resultar más sencillo deducir una unidad en la cuestión de métodos que comenzó a lograrse luego del giro marxista y que, desde allí, se mantuvo en un proceso permanente de reelaboración, enriquecimiento y construcción. Esta cuestión de método está presente en toda la obra, pasando por distintos momentos que de manera documentada, fehaciente, con soporte en las fuentes, he dado cuenta de ello. No pretendo fabricar y poner una exigencia que pensaría que debe tener esta obra. Cada trabajo tiene sus características intrínsecas propias y en la obra de nuestro autor esta cuestión es un elemento importante que a su vez, posibilita un acceso a una comprensión amplia e integral de lo elaborado desde hace cuarenta años. Tampoco se trata de encerrar todo contenido en el método, sino que el mismo es una herramienta fundamental de elaboración de este filósofo.

Se trata, de que el contenido a su vez no pierda fluidez -que de hecho la tiene- ya que se opera sobre una realidad histórica que muchas veces excede al propio método. Mostraré algo de ello, por ejemplo, en el escrito crítico sobre Haití. En lo que respecta a la positividad del criterio crítico, que a su vez aborda en el principio material de la primera área, consiste la “condición de posibilidad”<sup>582</sup> para conocer la negación originaria que sufre la víctima. No es posible realizar la crítica al sistema sin los dos tipos de reconocimiento anadialéctico que he mencionado. El reconocimiento en sentido positivo es como autónomo, libre, igual, diferente y distinto. En sentido negativo como víctima se trata de una plurificación relacionada de niveles de racionalidad en donde aparece la opresión que co-define, no que signa absolutamente sin opción.

La razón ética pre-originaria es anterior (*ana, anó*) a la crítica, como también es anterior a los argumentos como razón discursiva o dialógica (*logos*). Aún se profundiza dicho reconocimiento de la razón ética pre-originaria del otro como otro en el simultáneo movimiento de re-sponsabilidad y responsabilizarse por el sujeto ético como *anterior (ana* como más acá), incluso al llamado de la víctima a la solidaridad, a que se solidarice con su condición histórica. Esto es reconocer su dignidad, su humanidad, la vida, como viviente anterior a su ser víctima o su subjetividad vulnerabilizada. “Este volver sobre su estado empírico negativo y re-conocerlo *como víctima* (es decir, faltante de vida en alguna dimensión, o no realización pulsional en cuanto a la autoconservación), es el *momento analéctico de la dialéctica* y que nos permite subsumir todo lo ganado en la primera parte”<sup>583</sup>.

---

<sup>581</sup> *Ibid* p. 370.

<sup>582</sup> Dussel, *ibid* p. 370.

<sup>583</sup> *Ibid* p. 371. La cursiva es mía.

### *f.3) Aspecto crítico-negativo*

El punto anterior es la base de apoyo de la crítica, pero ésta, como tal, es negativa y plenamente necesaria. La crítica concreta, anadialéctica, no pretende suplantar lo positivo por lo negativo, sino actualizar lo positivo. Es su movimiento necesario y simultáneo a lo positivo, propio de una existencia humana de condición finita. Si la crítica deja de actuar, lo positivo deja de actualizarse. Esto es muy difícil de asimilar en sociedades formales como las nuestras, que cotidianamente combaten el pensamiento crítico como lo meramente negativo, o a lo sumo, reconociéndolo formalmente como un *ítem* ya cumplido. Nuestro sistema educativo, por ende, científico, tecnológico, está minado de autores europeos eurocéntricos o locales eurocéntricos. De esta manera es muy difícil que el pensamiento crítico se enraíce en la sociedad para actualizar la propia positividad, en vez de actualizar la positividad extranjera como superior, o que se enraícen estos autores como superiores en nuestras sociedades. No se trata de des-relacionar a lo Occam, o borrar, sino de relacionar, equilibrar, integrar, etc., o tal vez de definir proyectos propios, con color, voces-éticas locales críticas y situadas en un horizonte histórico propio.

El criterio negativo material o de contenido debe estar en cada detalle, pero también posee una medida y en ello consiste, en llegar al máximo de negatividad posible, reflejada en las condiciones de imposibilidad de reproducir la **vida** de la víctima. Adorno se refería con ello por ejemplo, a la no-verdad, como negación rotunda, empírica de la vida. Nuevamente, dicha falsación se lleva a cabo desde el máximo de positividad posible, la vida como dignidad universalizable. La mera duda de lo afirmado aquí es una luz roja que nos avisa que no estamos siendo en comunidad. Las siguientes líneas, desde la mera duda, parecerían extraídas de la ciencia ficción, pero son coherentes e intrínsecas a esta dimensión ética: “La afirmación sobre la que se recorta la negación crítica es [...] el re-conocimiento de la dignidad del sujeto autónomo del otro, *como otro* y, simultáneamente, el tomarlo a cargo y quedar situado como rehén, como re-sponsable por el otro en el sistema: sacando la cara por el otro, sustitutivamente”<sup>584</sup>, esto se debe a “porque el otro en su origen, no tiene todavía la capacidad de ponerse de pie”<sup>585</sup>.

### *g) Principio ético-crítico*

Este tipo de reconocimiento en los ámbitos comunitarios es fluido debido a que no está mediado de negatividad social como la conocemos nosotros en nuestros ámbitos sociales y societales. Puede resultar **extraño** hablar de un sacrificio por el otro cuando cotidianamente el otro es el sacrificado al fetiche de la ganancia. Se trata de invertir la relación, pero esta vez no desde una mera vuelta (*Kehre*) folklórica a algún pasado modelo, sino como algo nuevo, es decir, ético, arquitectónico, comunitario, como pluricomunitario. Se trata de un ágape abierto a los distintos niveles erótico, pedagógico, político, económico, psicológico, patológico pluricomunitario, etc. Un “ágape” sustancioso, restringido al ámbito monológico, familiar es dudoso, ya que uno no es su propia fuente aislada. En definitiva, un sistema social verdadero es aquél que es falsable, podemos decir, parafraseando a Popper, esto es plenamente corroborable a lo largo de la historia de los sistemas e instituciones. Es necesaria la falsación del sistema capitalista como última estructura histórica porque sencillamente no desarrolla la vida en un marco adecuado de reproducción. La destrucción ecológica, pluricultural y espiritual no tiene precedentes, es de escala planetaria y lo abraza todo.

---

<sup>584</sup> *Ibid* p. 372.

<sup>585</sup> *Ibid* p. 371.

### ***g.1) Aspecto ético-crítico negativo***

Aquí tratamos sobre un punto de partida deóntico y medular propio de esta Ética. El criterio de **hecho**, como juicio descriptivo, antropológico, permite fundar el principio ético o enunciado normativo, como juicios de deber ser. Es necesario plantear el problema del mal dentro de la concepción de la Ética de la Liberación. Para ello, la posibilidad del mal se encuentra sencillamente en la finitud humana como imposibilidad de un conocimiento y pulsión de amor perfectos. Al respecto, no es posible “una pulsión que tienda de manera *absolutamente* gratuita y ateniéndose sólo a la realidad misma (del otro y de la naturaleza, en un como *Désir métaphysique* levinasiano *absolutamente* perfecto)”<sup>586</sup>. El ser humano se encuentra en un *entre*. Sería entre el conocimiento-pulsiones y los sistemas de eticidad no abarcables del todo por la razón, ni siendo motivo de felicidad perfecta y constante.

El sujeto ético debe decidir prácticamente *entre* dos imposibles: por un lado, el conocimiento y pulsión perfectos y por otro, la clara y explícita negación de su vida. Entre estos extremos se encuentra la dimensión cotidiana del ámbito del conocimiento y la pulsión imperfecta, finita, en donde se hallan bordes de todo tipo operacionales, comunes<sup>587</sup>. En esta dimensión se encuentra la posibilidad del error, por ejemplo, como totalización del conocimiento, como imposición de un sistema como única totalidad, el egoísmo pulsional autorreferencial, efecto del instinto reductivo y reducido de autoconservación.

En el despliegue de estas lógicas reductivas, el mal se institucionaliza, se transforma en mediaciones que producen víctimas que se acumulan en la historia. A su vez, este mal se descubre por la inversión del sistema. Esta inversión es sufrida por el sistema, debido a que de una manera fundamentalista tiende a perseverar en su ser, esto es, normas, acciones, instituciones, etc. o leyes (Kelsen), valores (Scheller), virtudes (MacIntyre), etc. De esta manera, dicho sistema pasa a fetichizarse absolutamente, como una divinización (Feuerbach), como un mal absoluto (Adorno), como fuente (Marx), etc. La crítica del fetichismo desde la ética crítica consiste en la “inversión de la inversión”, que se da esta vez como lo nuevo, no como vuelta (*Kehre*) tradicionalista en un mundo “mejor”.

### ***g.2) Aspecto ético-crítico positivo***

En este caso, no se trata del paso del ser al deber ser, situado lógicamente en la falacia naturalista, sino que se trata del pasaje del no poder ser viviente, el no poder vivir de la víctima, a un deber ser viviente, un poder vivir dignamente. Aquí y sobre este pasaje es que se distingue claramente el ámbito de posibilidad del reconocimiento. El mismo no es todavía una acción ética, debido a que no necesariamente incluye el pasaje deóntico hacia el deber ser viviente. Es inicio pero no medio ni fin de la acción como realizada; aunque el reconocimiento se inicie con vistas o fines debe tener una consecución en dimensión humanizante, de amparo. El tomar-a-cargo la vida negada del otro tiene sentido ético para Dussel, cuando se toma al otro como otro, como distinto, no como igual, sino cuando es reconocido como otro ante su hambre y “porque no puede obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la responsabilidad”<sup>588</sup>.

Este tomar a cargo es una cualidad previa al asumir responsabilidad, ya que ésta es posterior, esto es, por ejemplo, no asumir la responsabilidad por el otro no exime de responsabilidad ante su muerte. Es una signar ético que está más acá de la circunstancial y justificada construcción del saber-no saber, consciente-inconsciente de las implicancias de tal

---

<sup>586</sup> *Ibid* p. 373.

<sup>587</sup> Maturana, H., Ludewig, K.: *op. cit.* pp. 85-86-92-101, etc.

<sup>588</sup> *Ibid* p. 374.

hecho. La responsabilidad se funda en la **vida**, en la vida del otro como otro, como vulnerabilidad compartida por todos, como común.

El tomar-a-cargo dusseliano se trata de un acto ético de base humanizante, humanizador y por ende, autohumanizante, que vuelve a la reconstrucción cualitativa de una comunidad, y más que un riesgo, un temor, un dolor, es una decisión ética de “salvarse con todos”(A. Tejada Gómez), no se trata de subir a mi barca todos los que pueda con riesgo de que ésta se hunda, ni se trata del que, en condiciones privilegiadas, tiene excedentes para brindar apoyo en lo que necesita el otro. Se trata de frenar la lógica del consumo, del pan para ahora y nuevamente hambre mañana. Es posible construir una nueva comunidad, para el presente y para el mañana. “Para las víctimas, el futuro es el tiempo de la esperanza, debe luchar para estar mejor, porque en el presente sufre negación, en la que no es posible vivir. La crítica es el comienzo de la lucha”<sup>589</sup>. En cambio para el conservador todo tiempo pasado fue mejor, y para el liberal su tiempo es el presente, el negocio es ahora.

### *h) Aplicación del principio crítico-ético*

La re-sponsabilidad se ejerce como crítica y transformación. Dice nuestro filósofo: “sacar la cara por la víctima con la cortante lengua de fuego de la crítica”<sup>590</sup>. Recordemos el transformar (*Verändern*) de la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. Después de siglos de transformaciones es necesario transmutar el sistema, ensayar cambios cualitativos, “es malo que haya víctimas”<sup>591</sup> en masa. La transformación está más acá y más allá de la mera interpretación de pretensión neutral y no comprometida, sino que implica el paso al compromiso con una nueva situación viable, a su vez es un *inédito viable* (P. Freire).

En la arquitectónica de la Ética de la Liberación se debe analizar la consecución de la re-sponsabilidad al ir cumpliendo las orientaciones generales y las exigencias transformativas (de toda norma, acción, microestructura, institución, sistema de eticidad, en abstracto; y de los criterios y principios para la acción, en concreto, empírica y cotidianamente) para que la víctima deje de serlo, de manera monológica y comunitaria<sup>592</sup>.

De esta manera, desde la ética de transformar la Realidad I que causa víctimas, nos vamos abriendo paso a los demás momentos posteriores que deberemos tratar en lo que sigue. Por último, en este parágrafo se trata de una “verdadera pulsión creadora”<sup>593</sup> como producción de un nuevo orden e indefectiblemente, de una lucha liberadora no en tiempos cronometrados sino en tiempos de vida. Este principio ético-crítico positivo es un principio de “progreso cualitativo” -como referimos- no ya meramente cuantitativos, tecnológicos, como los de la modernidad, sino de un horizonte transmoderno que desarrolle la **vida** de manera integral. “La vida de las otras especies ligada en su dignidad a la dignidad medular de la vida humana, en la que consiste una ecología ética y no meramente folklórica, ambigua, naturalista y al final... no crítica del capitalismo, al que se sirve”<sup>594</sup> en muchos casos.

Este tema reviste una relevancia cardinal y con esta propuesta ética la aplicación da un giro. Su éxito no consiste en una teoría, en un teórico, un super líder, etc. sino en la *comunidad integrada*; no es un *logos*, *cogito*, sino los *ethos*. El fracaso no puede ser atribuido a

---

<sup>589</sup> *Ibid* p. 377.

<sup>590</sup> *Ibid* p. 377.

<sup>591</sup> *Ibid* p. 377.

<sup>592</sup> *Ibid* p. 377.

<sup>593</sup> *Ibid* p. 378.

<sup>594</sup> *Ibid* p. 379.

particulares sino que debe ser una nueva experiencia compartida comunitariamente y de la cual se extraen las enseñanzas de *estar siendo entre* los extremos, reconfigurando nuevos momentos emergentes tal vez futuros.

## **Comunidad de víctima: validez antihegemónica**

Para el pórtico de este nivel abordaremos: a) Introducción; b) Nacimiento de otra conciencia; c) *Concientização*; d) Un caso práctico de *concientização*. Freire y el medio rural; e) Tercer criterio de demarcación ¿Hacia un cuarto criterio?; f) Principio esperanza; g) Criterio y principio crítico-discursivo de validez; g1) Criterio intersubjetivo de validez: criterio crítico; h) Principio ético-crítico-discursivo; h1) Su aspecto negativo, h2) Su aspecto positivo; i) Iniciales tareas discursivas; i1) Juicio; i2) Utopía factible; j) Aplicación de la utopía.

### **a) Introducción**

“Esta es una ética de la vida”<sup>595</sup>. La consensualidad crítica de las víctimas, trata de un nuevo criterio de validez de la razón liberadora, pero esta vez como validez discursiva para el desarrollo de la vida humana y la inclusión cultural-social. Al término inclusión es conveniente interpretarlo en este contexto, no como los que son reincorporados en la vieja casa pequeña de la que fueron expulsados, sino que desde la construcción de la nueva casa se es más amplio, abierto e inclusivo. Se trata del problema del surgimiento de la conciencia ético-crítica como comunitaria y monológica, con un super yo responsable y creador hacia la toma de conciencia progresiva acerca de lo que causa la negación originaria, según lo he abordado en el nivel anterior.

Se trata, también y fundamentalmente, del nacimiento de otras conciencias, de la *concientização*. Es Freire ante Rousseau, los oprimidos, la esperanza frente al Emilio. Rousseau, ante la estructura clerical, noble, de una nobleza monárquica, elabora el modelo de educación burguesa revolucionaria romántica de un huérfano sin familia, sin comunidad y metódicamente sin tradición dentro del paradigma de la conciencia, y con la orientación solipista de un preceptor. P. Freire, como un anti-Rousseau del Siglo XX, se levanta contra esta estructura burguesa desde las comunidades de víctimas oprimidas por los *emilios* restituidos y desde el paradigma de la *concientização*, de un horizonte histórico, ecológico, religioso, latinoamericano más amplio. Desde esta realidad, las víctimas inician ejercicios de razón crítica-discursiva que por otro lado, afirmadas en el horizonte de vida, irán discerniendo positivamente desde imaginaciones creadoras-liberadoras, alternativas, utópico-posibles, inédito-viable (Freire) de transformación, de sistemas futuros en los que se pueda vivir de manera plena, sin confundir esto con lo perfecta, es decir una vida arquitectónicamente cubierta y articulada-conectada en sus diferentes niveles.

Para abrir paso a su vez al nivel transformador propiamente, será necesario comenzar a reflexionar, desde aquí, sobre la articulación teoría-*praxis*, filosofía, ciencias sociales críticas, militancias, vanguardia y sujeto comunitario histórico, esto es, líderes-movimientos y pueblo, que en la parte política adquirirá mayor determinación. No se trata, por ejemplo, de hacer una historia de los movimientos sociales, sino, de generar marcos y condiciones de posibilidad de articulación de los diferentes sujetos sociales. Todos son elementos necesarios que al fin deben poder vincularse, en vez de distanciarse o excluirse. Cada uno de los momentos que he

---

<sup>595</sup> *Ibid* p. 411.

abordado en la primera área, no se niegan aquí, sino que se subsumen en un horizonte crítico, en donde dicho análisis cobra consistencia, concreción, desarrollo, etc.

Reflexionando sobre la cuestión de método, como podemos observar, Dussel emplea los principales términos que ha utilizado desde el inicio de su quehacer filosófico-crítico, por ejemplo: “desde la Exterioridad de las víctimas, la totalidad es subsumida (negada y asumida) y transformada. Lo mismo acontece con *todos los tipos de racionalidad o pulsiones (...)* nuevo comienzo y sin embargo, continuidad en lo mejor del antiguo sistema, negación asuntiva”<sup>596</sup>, y continuando:

(...) es toda una filosofía de la historia que admite rupturas (de lo definitivamente irrecuperable porque es causa directa de la victimización y por ello debe ser deconstruida: en su paroxismo es la revolución), pero igualmente continuidad **analéctica, analógica** (recuperación de lo recuperable sometido a la transformación radical del nuevo horizonte que se va fraguando intersubjetivamente en el tiempo de la represión y la liberación<sup>597</sup>).

Nuestro filósofo, al igual que P. Freire, sostiene que lo nuevo nace de lo viejo en un proceso de rupturas y continuidades, en el que Dussel ha situado hasta el presente estas categorías reelaboradas por él, en lo que he denominado, en este momento ético-metodológico del trabajo, como *Constructividad II*. La terminología está ahora situada en un máximo de construcción posible, según puede ser concebido por el autor.

#### ***b) Nacimiento de otra conciencia***

Dussel toma el título de la obra, llevada a cabo por Elizabeth Burgos (1985), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, elaborada con los testimonios de R. Menchú, quién en 1992 sería reconocida con el Premio Nobel de la Paz. De esta manera, Dussel abre paso metódicamente dentro de la arquitectónica, al hecho de esta *voz-ética* de la víctima.

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 criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...]. Y yo sé y tengo confianza en que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. *Y no una teoría nada más*<sup>598</sup>.

R. Menchú ha tomado conciencia integral de su situación y ha llegado a un momento crucial de toda filosofía, a la toma de conciencia, al máximo de conciencia crítica posible, es decir, de concientización, y desde allí, emprende un camino que asume, que nace con las pulsiones de alteridad y que se posicionan por sobre la felicidad cerrada y la mera autoconservación reproductiva. Se dispone a una lucha por el reconocimiento como *praxis* de liberación-transformativa. Su teoría no es una más, en el sentido, que es una teoría crítica que nace desde la *praxis*, desde el *venir de ahí, de allí, de aquí*. Vemos, con todo ello, surgir un sujeto histórico que se ha hecho nuevo (*autopoiesis* liberadora) desde el mundo, la propia

---

<sup>596</sup> *Ibid* p. 412. Es de notar cómo dentro de un mismo y extenso párrafo, en la obra, emplea en dos oportunidades el término Exterioridad con mayúsculas.

<sup>597</sup> *Ibid* p. 412. Las negritas son un agregado.

<sup>598</sup> Burgos, Elizabeth (1985: 270). Testimonio de R. Menchú; en Dussel, *ibid* pp. 412-413.

*praxis*, desde las propias decisiones. Su *voz-ethica* se conforma y direcciona en toda esta referencia.

Por otro lado, debemos plantear dentro de las condiciones honestas de participación, una contradicción con la que el sistema *b* debe convivir. Dicha contradicción a su vez, siempre es posibilidad de renovación, reparación, cambio, transformación, etc. El *principium exclusionis* hace referencia a la imposibilidad empírica de no excluir a otros del discurso. Es un gran problema ético, aunque es claro también que no es posible descubrir la existencia cabal de todos los excluidos. De ahí la importancia de filosofías y ciencias sociales críticas que estén renovándose permanentemente.

En condiciones deshonestas, el sistema utiliza esta contradicción para naturalizar y justificar la existencia de excluidos. En condiciones honestas, se trata de rectificar, corregir, y por lo visto, es un proceso muy intenso. Es claro desde lo afirmado, que nunca podrán *todos* los afectados ser participantes reales, hacer escuchar plena y cabalmente su *voz-ethica*, ni siquiera por representación, y es el momento justo para decidir iniciar una nueva lucha, por ser incluidos. En las condiciones honestas, acordamos con que la imposibilidad plena de participación de *todos* los afectados no se debe a una dificultad *empírica* como tal, o que no se goza de derecho de participación (espacio-invitación) sino que se trata de un tipo de exclusión no-intencional inevitable. Esto se debe a, como ya he sostenido y trataré en *Política II*, que siempre existirá algún tipo de afectados excluidos de toda comunidad de comunicación real posible. Para que no haya excluidos es necesario un sistema perfecto y esto no es posible; ya he expuesto qué se necesita tener para que un sistema sea perfecto. Y, por otro lado, también hemos distinguido qué significado guarda este hecho para un sistema de condiciones deshonestas y otro de condiciones honestas.

Todo acuerdo tiene una finitud constitutiva. Esto sitúa otra dinámica para contextualizar el problema de la validez, de la moralidad del acuerdo. No se trata ya de un acuerdo totalizador, cerrado, todopoderoso, inmodificable, etc., sino que puede verse afectado por la irrupción del disenso de la *voz-ethica* del otro como distinto. Dicha irrupción no sólo es posibilidad de participación sino de existencia de múltiples *actos éticos* tendientes a la rectificación de los acuerdos, normas, leyes, acciones, que excluyen. Mientras la ética del disenso parte de la comunidad de comunicación ideal, de su *voz-moral*, la ética de la liberación parte de la comunidad real de víctimas, afectados-excluidos, de sus *voces éticas*. Mientras la ética del discurso descubre sus límites, la ética de la liberación avanza críticamente sobre ellos, logrando mayor inclusión, des-naturalizando la “normalidad” de la ética del discurso o del sistema vigente. La Ética de la Liberación, como la Pedagogía de P. Freire o la Psicología Social de P. Riviere, se han posicionado en *situaciones límites*, que son las que les importan como procesos cotidianos asimétricos múltiples. La ética de la liberación puede construir *simetría* entre las víctimas mismas, no así la ética del discurso, sencillamente porque ni siquiera parte de ellas. Igualmente, se trata siempre de una simetría como proceso corregible, actualizable, perfectible, etc. Leamos, pues, lo siguiente:

Simetría finita y en referencia a la asimetría que deviene consciente para la razón crítica. Esto no evita que se den otras asimetrías. El minero boliviano lucha contra el patrón, crea simetría en su sindicato, y retornando a su casa domina a su mujer, a Domitila: “Aunque dándole poco salario [al minero], la mujer tiene que hacer muchas más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente, ¿no? (Viezza, 1971, 35)<sup>599</sup>.

---

<sup>599</sup> Véase nota 17 en Dussel, *ibid* p. 474. En nota 212 de Bauer 2008, pp. 163-164 he trabajado el concepto de asimetría, así como en Bauer, C: *Diccionario crítico al eurocentrismo. Otra herramienta del nuevo pensamiento emergente*. Editorial UNC, 2011, pp. 97-98.

El proceso es siempre contradictorio y a través de las mismas contradicciones, va abriéndose camino. Pienso que no se trata en este caso particular de invertir la estructura de la “culpabilidad”, sino, que ambas partes cambien, para que cambie la relación. La lucha, el *agon*, ha de ser amoroso, de lo contrario, proyectamos en el seno del hogar, sobre el par-distinto, la “imagen concientizada” que poseemos del burgués-dominador de “alto mando”, y son situacionalidades, dimensiones, realidades, etc., distintas, antagónicas, inversamente proporcionales.

### c) *Concientização*

Paulo Freire parte de un descubrimiento pedagógico revolucionario, radical y crítico, consistente en que no es posible educar sin que el educando se eduque a sí mismo, no en condiciones “normales”, “adaptables al sistema vigente”, sino en el proceso de su liberación. Se trata de otras dimensiones como el de la liberación distinta del desarrollismo-evolucionista, y el de la *concientização* distinta al de la conciencia egológica-egoísta. Para ello Freire define con precisión las condiciones de posibilidad del surgimiento del nivel del ejercicio de la razón ético-crítica -como lo he trabajado en el principio material crítico- como condición de un proceso educativo integral. El educando no es sólo el niño, sino el adulto, particularmente oprimido, analfabeto, actuante. La acción pedagógica se efectúa dentro del horizonte dialógico intersubjetivo comunitario. Este horizonte en Freire es una comunidad real popular existente, no la comunidad justa de Cambridge (Hersh, 1979: 174-181). Se educa en el propio proceso social y en la acción, decisión de emerger como sujeto ético. Freire inicia una educación crítica en el mismo proceso histórico, comunitario, en el que se ejerce realmente otro momento concreto, transformativo de las estructuras que dominan a la víctima, y por el cual puede liberarse. Para Dussel “se trata de una revolución copernicana pedagógica que está lejos de haber sido comprendida”<sup>600</sup>.

Lo que hemos planteado hasta aquí sobre Freire, aunque aparentemente puede resultar llano, en realidad no es de sencilla comprensión. Las ciencias sociales críticas guardan esa complejidad; aunque sea expresado de la manera más sencilla, no sólo se trata de una comprensión crítica, sino, de un hacer de otra manera transformativa, liberadora. Esto no es muy espontáneo cuando, en realidad, se ha transitado la experiencia, por ejemplo, de un sistema educativo que normaliza o excluye. De esta manera el sistema opera invertidamente, y los sujetos sociales normalizados actúan en coherencia con tal sistema. Por todo ello, aunque las palabras sean asequibles, la comprensión del hecho crítico no es de fácil acceso. Es necesario aprender a caminar de nuevo, de otra manera.

Por cierto, Freire es crucial para una ética de la liberación, y nuestro filósofo así lo contempla. Avancemos sobre los aspectos a considerar. En primer lugar, tenemos el concepto de **situación límite**, que se trata de un punto de partida *material*, económica, política, cultural, religioso, etc. Por ello, toda educación transformadora posible, factible, viable, debe partir de la realidad en la que se encuentra el educando, de las estructuras que transforman día a día al educando en un oprimido. Aparece con claridad, en el horizonte crítico de Freire, la contradicción fundante de opresor-oprimido, y nuestro pedagogo se posiciona, se sitúa en el explotado, marginado, oprimido, ubicado a su vez, en el límite de su existencia. Freire está parado en el máximo de negatividad posible.

Cuando Freire llega a este punto tiene en cuenta a Lucien Goldmann, discípulo de G. Luckacs. El “máximo de conciencia posible”<sup>601</sup> es un concepto derivado de la noción de **conciencia posible** que, según la visión de L. Goldmann, parece ser el principal instrumento

---

<sup>600</sup> *Ibid* p. 431.

<sup>601</sup> Goldmann L.: *Las ciencias humanas y la filosofía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1978, p. 99.

del pensamiento científico en ciencias humanas. “El conocimiento que un ser tiene de sí mismo no es ciencia sino conciencia”<sup>602</sup>. No es una visión negadora de la ciencia, sino que primero está la experiencia, el hombre, su vida, después la ciencia. En la “conciencia límite”<sup>603</sup>, por ejemplo, del proletariado hay contenido para una ciencia universal, que progresa en la medida que el proletariado avanza en la supresión de clases, en la identificación con la humanidad y en la supresión de la diferencia entre el sujeto y el objeto de la acción social. La cruenta división de clases des-humaniza brutalmente. No puede haber identidad con ello.

(...) igualmente, es esencial separar la *conciencia posible de una clase, de su conciencia real* en un cierto momento de la historia, conciencia real que es resultado de las limitaciones y desviaciones que hacen sufrir a la conciencia de clase las acciones de los diferentes grupos sociales y de los factores naturales y cósmicos. *El hombre se define por sus posibilidades*, por su tendencia a la comunidad con los otros hombres y al equilibrio con la naturaleza. La comunidad auténtica y la verdad universal expresan estas posibilidades para *un muy largo período histórico*; la “clase para sí” (opuesta a la clase en sí), el máximo de conciencia posible, expresa posibilidades en el plano del pensamiento y de la acción *en una estructura social dada*. Algunos ejemplos ilustran la importancia capital de este concepto en los diferentes dominios de la vida y de la investigación social<sup>604</sup>.

Como podemos observar, se trata de un concepto importante que va tocando de manera determinada muchos aspectos y niveles de la realidad, pero debemos remitirnos a señalar que fijan sus puntos de partida en la materialidad y en la negatividad para una práctica y teoría críticas. Así lo exigía Horkheimer y la Escuela de Frankfurt, pero en este caso no se va a tratar de los obreros del centro mundial de Alemania, sino de los campesinos de la periferia, o mejor expresado, de *los condenados de la tierra*. Es Fanon con su obra quien describe el horizonte de máxima negatividad posible, existente, real, ineludible. No en vano Sartre pensó que esta obra llevaba a la dialéctica a un máximo de expresión. Es la experiencia de las periferias, es la experiencia de la *pedagogía del oprimido* que, como tal, nace después de siglos de pobreza.

En segundo lugar, Freire indica ante Piaget (cognitivista) que la concientización es más que la mera *prise de conscience* (realización) cognoscente del mundo. La concientización parte de ser conciencia crítica, por ejemplo, de la realización cognoscente del mundo. Concientizar marca el proceso por el cual el educando caminará hacia el pasaje de su negación, hacia la positividad, en un movimiento espiral de decisiones, retornos, evaluaciones, etc.

En tercer lugar, tenemos el estadio I de la conciencia como conciencia ingenua. Se trata de la cultura del silencio, de la mitificación de la realidad. “Las cosas son como son, y por más que se quiera no se las puede cambiar” se expresa la ontología del momento. El cambio va emergiendo, aunque se opine de esta manera. El cambio es inevitable, por ello la utopía, a su vez, es una fuerte apuesta. Se trata de un pasaje de una conciencia fanática, masificada, moderna, urbana, a una conciencia crítica. Debemos recordar nuevamente que, al parecer, los términos son sencillos y accesibles, pero su comprensión es compleja. La conciencia crítica crece, no desde el vacío, sino desde la conciencia intransitiva, en sí-mismada, ingenua, que no alcanza la conciencia del para sí. Sin embargo, la conciencia crítica es experimentada como un riesgo para el oprimido, ya que éste aún no está preparado para asumirla. El espiral comienza a girar con suma intensidad.

En cuarto lugar, tenemos con Fromm el miedo a la libertad. Freire se inspira en este pensador de la Escuela de Frankfurt y con ello también es un sucesor de la materialidad negativa de dicha Escuela. Los oprimidos temen a la libertad o cotidianamente la confunden

---

<sup>602</sup> *Ibid* p. 30.

<sup>603</sup> *Ibid* p. 30.

<sup>604</sup> *Ibid* p. 100.

con formas alienadas de vida. En realidad, todo ello se constituye en una clara imposibilidad ontológica de que los oprimidos se transformen en sujetos históricos capaces de asumir y enfrentar su propia liberación. El proceso es tortuoso. En un primer momento, la víctima está bloqueada pulsionalmente para poder estar siendo en este horizonte concreto de libertad. En un segundo momento, el que va cobrando conciencia crítica se transforma en rehén de su comunidad y perseguido por el sistema opresor, va perdiendo incluso algunas de las pocas “comodidades” que aún guardaba aquel mundo alienado.

En quinto lugar, es el momento de la participación del educador crítico que apuesta a no separar el acto de enseñar del acto de aprender. Es un tópico muy claro y distinto a considerar el que las experiencias pueden transplantarse. Hay una antropología social y cultural de base que no puede eludirse. De hacerlo, aunque se tengan las mejores intenciones, se está negando a la propia comunidad. La decisión pedagógica freireana consiste en comenzar por educarse con el contenido que le dona el educando, esto es su mundo, él, los suyos, etc. Pero será en la vida que se tome conciencia desde dentro de sí, no le llegará desde afuera. El educador le aporta conocimiento, al poder descubrirse y manifestarse como víctima sostenida de un proceso con el soporte humano de la ciencia social crítica. “El conocimiento de la vida histórica y social es una *toma de conciencia* por parte del sujeto, de la acción de la comunidad humana”<sup>605</sup>.

En sexto lugar, llegamos al estado II, con la conciencia ético-crítica. Este es el momento de la gran crisis, en donde el oprimido da el salto hacia la crítica que, como tal, es comunitaria. La teoría aquí cumple una función eje, orientadora a la vez, ya que Freire sostiene que por la crítica teórica se conocen las causas de la opresión, y por medio de sus aportes se toma conciencia de la realidad objetiva con su estructura opresiva. El oprimido necesita de la razón teórica crítica de lo económico, político, cultural. Este es el momento central de la toma de conciencia explícita.

Comienza aquí el desarme de la dominación de su concepción bancaria, en donde se depositan contenidos dominadores en el hombre, desde que es niño, constituyendo su *performance* teórico-práctica en una psico-pedagogía disciplinada, en el marco de un sistema que oprime. Sin conciencia crítica no hay educación auténtica, y ésta va más allá de ampliar el término crítico para rotular los programas educativos: sino que consiste en mostrar las estructuras de dominación, no como naturales, porque no lo son, sino pertrechadas por sujetos, a la vez que mostrar que la transformación de dichas estructuras es, fundamentalmente, un obra posible de seres humanos.

En séptimo lugar, tenemos que el sujeto de la transformación es el mismo educando inmerso en el proceso de opresión, que cuando ha tomado conciencia crítica, vuelve reflexivamente sobre sí mismo y su comunidad, descubriéndose como sujeto histórico en situación, y vislumbrando que se convierte en tal sujeto cuando se asume como origen de la transformación de la realidad misma, operando en variables concretas de su existencia, de su vida, y no en meras hipótesis que prepara un juego de ingenio. Es en esta práctica donde se va progresando cualitativamente como concientización, siendo acción-teoría en la que se va tomando conciencia ética, económica, política, espiritual, de transformación, de liberación. Dicho horizonte freireano puede resumirse de la siguiente manera: nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión<sup>606</sup>.

Podemos observar cómo a través de los tres puntos anteriores, va abriéndose lugar una nueva dimensión no muy sencilla de comprender pero efectivamente real y concreta, como lo es la *intersubjetividad comunitaria* como razón ético-discursiva, a los fines de establecer un paralelo con esta parte de la arquitectónica de la ética, según la estoy tratando. En Freire, se trata de la comunidad de víctimas que viven en las periferias de las periferias, como ya lo he

---

<sup>605</sup> *Ibid* p. 69.

<sup>606</sup> Véase capítulo I en Freire, P.: *Pedagogía del Oprimido*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

adelantado. Pero aquí introduce otro elemento, como es el de la dialogicidad<sup>607</sup> que cimienta los lazos intersubjetivos y comunitarios. La dialogicidad, como comunicación cualitativa de contenido, es un método que posibilita la práctica de la liberación de los oprimidos. También es un momento primordial de cura, fundamentada en la psicología social, responsable y comprometida de E. P. Riviere. Freire, como Riviere, habían asumido anticipadamente el horizonte de la dialogicidad para la liberación, y de ningún modo acordarían con Habermas en que la ética no brinda orientaciones de contenido, sino procedimentales que garanticen la imparcialidad en la formación del juicio.

Nuevamente, los proyectos éticos se diferencian claramente. Por un lado, tenemos un compromiso ineludible para que los que no pueden vivir se liberen de estructuras como los que justifica Habermas (centro-mundial), y por otro lado, la tarea de “equilibrar-armonizar” juicios al interior de dicha comunidad opulenta para no perder lo conseguido a causa de contradicciones internas. El diálogo en una ética crítica, está referida a un mundo, una situación opresiva que ha de transformarse a través del encuentro entre las personas que conforman una comunidad, que comienzan a aprender a hablar de sus miserias, de sus sueños, del trauma diario que les va quitando la palabra, el gesto, el rostro, etc. Cuando este proceso se ha afirmado en su dinámica, puede criticar, denunciar, y proponer, anunciar con claridad y precisión. El primero es un momento negativo, fruto de una decisión dialógica conjunta de los oprimidos con conciencia crítica y en colaboración con los educadores (intelectuales, científicos, posicionados interdisciplinariamente). El segundo aspecto es el positivo, lanzado hacia lo utópico pero no como lo irrealizable, sino como “inédito viable”<sup>608</sup>.

Podemos decir que la utopía, aquí, es el funcionamiento de la imaginación creadora al responder a la pregunta ¿cómo queremos vivir?, ¿en qué sociedad queremos vivir? Y el inédito viable es el otro momento necesario de responder al ¿cómo hacerlo?, llegando a formular el proyecto de liberación que nacerá de las situaciones concretas, reales. El paso de lo utópico a lo inédito viable está mediado por lo *percibido destacado* que, de ningún modo es un puro acto, o un abarcativo total, sino, que -por el contrario- marcará la dinámica de cambio y transformación de los propios proyectos liberadores. De esta manera, se plantean mejoras, núcleos ineludibles que significan, en un momento encastrado en la realidad, la salida de las situaciones límites, superando sus barreras, sus bloqueos, por medio de la teoría de la acción dialógica, de la *praxis* liberadora, es decir, su conjunción, que es lo que significa para Freire la dialectización humanizadora. Se trata de un proceso humanizante de ser menos a SER-MAS.

Es una concreción que logra salir de la opresión. Ya ha pasado, va a pasar. Es un ser-más comunitario que amplía constantemente el horizonte de vida, lo aumenta a través de una voluntad de poder cambiar la situación en la que se vive. La nueva dimensión educativa de Freire puede sintetizarse, desde otra referencia a la vez que retomando lo que hemos dicho, de la siguiente manera: nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo<sup>609</sup>.

La *praxis* de liberación, en su horizonte cotidiano, va viabilizando dicho proceso de cambio. No es un acto final, ni solamente revolucionario en momentos excepcionales, sino, una acción transformativa, constante, una nueva actitud de vida. Para concluir con unas imágenes, esta *praxis* de liberación sería como un motor que mueve otra dinámica, con otro combustible, de energía limpia, que a su vez, no contamina o que tiene una contaminación mínima. No se trata de los motores tradicionales.

---

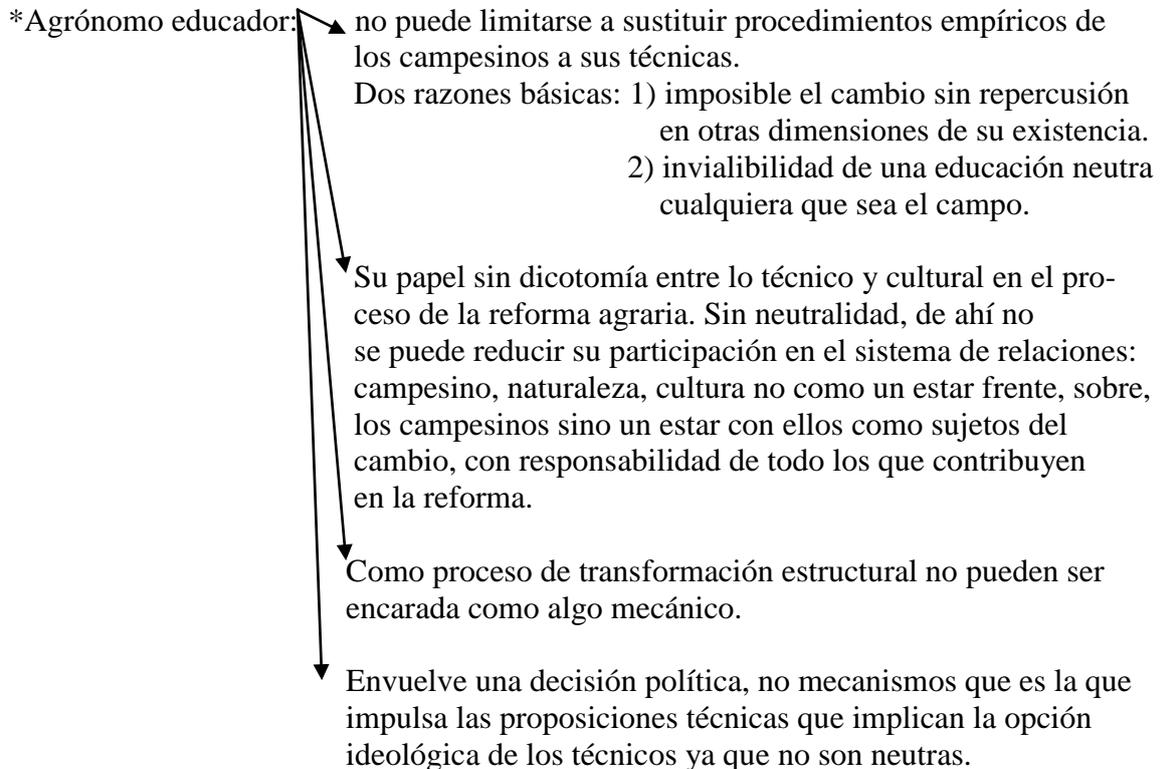
<sup>607</sup> Véase capítulo III en Freire, *ibid.*

<sup>608</sup> Freire, P.: *Pedagogía de la Esperanza*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 9.

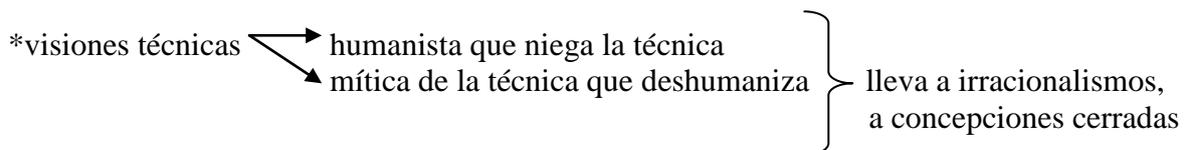
<sup>609</sup> Freire, P.: *Pedagogía del Oprimido*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, véase capítulo I.

**d) Un caso Práctico de concientização. Freire y el medio rural  
Reforma agraria, transformación cultural y el papel del agrónomo educador.**

A través del esquema que sigue a continuación delinearé puntos centrales a tener en cuenta en relación a las funciones específicas del preceptor de campo.



Basado en el siguiente libro, Freire nos dice que “no son las técnicas sino la conjugación de hombres e instrumentos lo que transforma una sociedad”<sup>610</sup>. En el siguiente esquema expongo de manera sintética visiones reductivas de la técnica en relación a la temática.



- \*Modernización de estructuras:
- 1) Modernización mecánica, la estructura que se transforma no es sujeto de su transformación. Su modernización se lleva a cabo como quién cambia una silla de lugar. El centro de atención esta fuera de esta Esfera.
  - 2) Si bien todo desarrollo es modernización no toda modernización es desarrollo. El centro de decisión se encuentra en el ser que se transforma.

<sup>610</sup> Octavio Paz, Claude Lévi- Strauss y el nuevo Festín de Esopo. Editorial Joaquín Mortiz, México, p. 97, en Freire, P.: *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Editorial Siglo XXI, México, 1987, p. 64.

Para Freire, la Reforma agraria es un proceso de desarrollo, del cual resulta la modernización de los campos y la de la agricultura. Así no es un pasaje mecánico, ni mecanicista, lo nuevo nace de lo viejo, habíamos sostenido con anterioridad, a través de la transformación creadora que se verifica entre la técnica avanzada y la técnica empírica de los campesinos. Como proceso global no puede limitarse a la acción unilateral en el dominio de las técnicas de producción, de comercialización, sino que debe unir este esfuerzo a otro imprescindible. La transformación cultural-intencional, sistematizada, programada.

Continuando, en la ineludible relación hombres-mundos<sup>611</sup>, no hay producción fuera de ella y debe ser también una *unidad pedagógica* donde son educadores todos los que estén ligados al proceso, no solo los profesores, sino planificadores, investigadores administradores, etc. Dirigiéndonos a un tecnócrata sobre la necesidad de sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales, pedagogos le provoca desconfianza, y si insistimos en la necesidad de estudios de Antropología Filosófica, de lingüística, es para él un escándalo. Se ven así cómo aspectos de la vieja estructura están presentes en la nueva. El hombre como ser cultural se sucede en vida y muerte, no se trata de tiempo calendario, sino tiempo real = duración (a lo Bergson). Por eso un tiempo de acontecimientos en el que fueron constituyendo una cierta forma de ser o de *estar siendo* (Kusch) que se perdura en la Nueva estructura. El tiempo de Reforma Agraria, es un tiempo Nuevo generándose en el tiempo viejo de la estructura anterior que co-existen en muchos aspectos. Así el campesino revela su dualidad básica que tenía en la estructura latifundista. Y es lógico que acontezca:

- El hombre no es solo lo que es sino lo que fue: de ahí que *esté siendo* lo cual es propio de la existencia humana.
- Animal-vegetal: les falta la conciencia reflexiva de su *estar* en el mundo, la conciencia histórica es solo en el hombre.
- Solidaridad: entre el pasado y el presente donde el presente apunta al futuro.

Eduardo Nicol sostiene, según Freire y que en esto se basa en él, que la verdad histórica es imposible de captar fuera de la continuidad de la historia<sup>612</sup>. Por otra parte, nos habla de fronteras en la estructura que es preciso atender. Por un lado tenemos la estructura vertical como cuadro de relaciones de transformaciones hombres-mundos en las que crean mundos que se prolongan en la historia. Dominio humano intersubjetivo-intercomunicación, si se da dentro de una misma unidad especial, no habiendo continuidad histórica. Cuando sobrepasa esa especialidad y genera una solidaridad intercomunicativa entre unidades epocales distintas constituye el dominio de la estructura horizontal.

Se trata de ver al campesino en la realidad de latifundio. Así se rompe la ingenuidad tecnócrata que creen tomar la vieja mentalidad con una nueva acción total que incide sobre una totalidad. Esta acción total sale de la división crítica de la Reforma Agraria que abre un campo de trabajo altamente fecundo al agrónomo-educador, que se preocupa de algo que va más allá de una mera asistencia técnica. Insertarse en el proceso de transformación concientizado y concientizando (interconscientización):

- No es un acto ingenuo de transferir y depositar contenidos técnicos, educación bancaria en pedagogía del oprimido.
- No sólo se trata de trabajo intelectual sino de *praxis* verdadera.

---

<sup>611</sup> Freire al igual que Sartre habla del binomio “hombre-mundo” (Freire 1987: 66) que también criticaremos en el escrito sobre Haití. Preferimos, en este caso, hablar en plural ya que la primera expresión se encuentra en una dimensión ontológica, y en nuestro sentido aludimos a otra dimensión trans-ontológica.

<sup>612</sup> Freire alude al libro de Nicol *Los principios de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

- Transformación cultural que se procesa con la transformación de la realidad latifundista de la que surge una nueva estructura vertical la cual exige una acción en el sector de la cultura popular que ayudará a acelerar la transformación cultural.

Por último, y teniendo en cuenta el que-hacer fundamental del agrónomo, en este proceso de Reforma Agraria, más que un técnico frío-distante, es un educador, que se compromete **con** los campesinos en la transformación, como sujeto **con** otros sujetos en una suerte de hermenéutica dialéctica para la transformación, teniendo en cuenta estos dos aspectos: a) comprometido con, y b) transformar con.

### ***e) Tercer criterio de demarcación. ¿Hacia un cuarto criterio?***

Frente a los paradigmas funcionales a lo Popper o Lakatos, Dussel plantea un tercer criterio de demarcación<sup>613</sup>. Veremos sucintamente en qué consiste, ya que el sentido de este abordaje es determinar la relevancia que tiene para esta obra. Este criterio parte y se define desde la comunidad de víctimas cuando interpelan llamando a la solidaridad, re-sponsabilidad de los intelectuales orgánicos que trabajan comprometidamente en la crítica científica del sistema que los oprime. Dussel ha llegado a este tercer criterio luego de un largo camino, desde Marx, Freud, Levinas, Freire, etc. En palabras del autor, dicho criterio “es el tema de toda esta Ética de la Liberación”<sup>614</sup>.

La anteposición de Marx, en nuestro filósofo, no es casual, ya que de no haber realizado el giro marxista, “posiblemente” seguiría siendo Levinas el modelo exclusivo de su crítica. Pero la reubicación de Marx es doblemente relevante debido a que Dussel no parte en los inicios de su trabajo crítico, del filósofo de Tréveris ya que él mismo confiesa que lo conocía mal y que poseía sólo objeciones. Cuando redescubre a Marx en un estudio integral de su obra, se encuentra con un pensamiento fino, sutil, deslumbrante; además del compromiso vivo de un Marx que levanta siempre al sujeto, al hombre que trabaja, al trabajo vivo, etc.<sup>615</sup>. Por lo tanto, no se trata de una imposición de fuente de nuestro autor, en el formato de su educación, sino de una posibilidad que logra descubrir como provecho para un profundo trabajo humanitario. El unipensamiento vigente, liberal, dominador, no sólo le teme a Marx en su humanismo y por ello lo desprecia, sino que además significa un profundo riesgo, ya que de realizarse un serio estudio autotransformativo de su sí mismo, implicaría, por ejemplo, que el número de las cuentas se vea modificado inevitablemente.

Las condiciones de posibilidad hermenéutica u ontológica de la *praxis*, interés, horizonte objetual de la comunidad de víctimas, no es un mero momento externo al interior del desarrollo de las ciencias -humanas o sociales- sino que es un momento constitutivo, interno al desarrollo de las ciencias sociales en tanto teoría (paradigma-programa) y en tanto hechos, y más aún cuando es crítica. El acto de conocer se inscribe real y concretamente en el proceso de la *praxis* como momento interno claramente posicionado. Para ilustrar lo dicho, puede suceder que entre dos sujetos cognoscentes posibles, haya un mismo hecho-objeto, por ejemplo, la Revolución Haitiana, pero el sentido que posee para cada uno en el horizonte histórico, intersubjetivo, es diverso.

---

<sup>613</sup> Este es un aspecto ampliamente trabajado por Dussel al interior de los estudios que emprende sobre la obra de Marx, y que influenciará la elaboración de esta Ética como la de la posterior Política. Es también un tema expuesto en “Cuadernos de Herramienta” N° 9 de 1999 con una réplica de Ariel Petrucelli en el N° 12 del año 2000, y con una contrarréplica de E. Dussel en el N° 1 del año 2001.

<sup>614</sup> Dussel, *op. cit.* p. 445.

<sup>615</sup> Lo he trabajado detenidamente en “Giro o viraje marxista, Marx a la vista”, en Bauer C., 2008.

Una comunidad científica desde el seno de la experiencia de una comunidad de víctimas que la interioriza, desde la *toma de conciencia crítica*, enfrenta al mundo vigente como horizonte humanamente establecido de hechos, y por ello, modificable. También se puede comenzar a formular una *utopía* futura posible como novedad hacible desde lo *percibido destacado*, y el *interés* al que tiende la crítica puede generar proyectos de liberación, abriendo nuevos horizontes viables, hacibles, a los que se *sumarán* todos los elementos posibles que lo realicen. Se trata de proyectos liberadores más que emancipadores. Distinguiendo estos conceptos, la emancipación es propuesta por el eurocentrismo (Habermas-Apel) para continuar el proyecto moderno de despegue de las estructuras noble-clericales. Es el camino, por ejemplo, del *Emilio*. Mientras que la liberación pretende sacudirse las estructuras de la modernidad, del *Emilio*, a través de pluriproyectos pero que, como en el caso de Dussel, se pretende construir una **transmodernidad** que podamos ver delineada sobre toda la *Política de la Liberación*.

Ejemplos sobre el paso de lo no observable (no crítico) a lo percibido observable, es la noción de plusvalor en Marx según lo abordamos, y que pasa a ser, en el desarrollo de la ciencia social crítica como tercer criterio, una categoría clave y núcleo firme de un nuevo marco teórico crítico científico-ético. Otro tanto pasa con la categoría de comunicación en la pedagogía del oprimido y de la esperanza, como en la terapéutica crítico-social de P. Riviere, etc. Son categorías ya no restringidas para las operaciones de mercado, sino que revolucionan su significación y se operativizan con clara definición liberadora, renovando el mundo de conexiones y las conexiones del mundo que reviven al sujeto, a la percepción que el sujeto tiene de sí mismo, de la comunidad, de un mundo siempre igual de egoísta aunque se renueve publicitaria y objetivamente como un mundo distinto; implica cambios de fondo, como los de este tipo, no sólo de su mobiliario, pantalla, vidriera, vitrina o mostrador. Ya ha sucedido, va a suceder.

La revolución burguesa deconstruyó el antiguo orden y continúa en su proyecto de emancipación. De lo que se trata es de deconstruir nuevamente el antiguo orden (orden burgués). Se trata de otra noción de progreso realmente humanitario, no egoísta, no depredador, no destructor; no cuantitativo, sino cualitativo. La misma burguesía fue derrotada en Villalar, en 1521 por Calos V, triunfante con Cronwell en Inglaterra en 1688 y la posterior Revolución Francesa. No es un proceso lineal, sino espiralado.

En torno a los criterios de demarcación, puedo exponer lo siguiente<sup>616</sup>. El primer criterio distingue entre ciencia y no ciencia y se corresponde con la visión que viene del positivismo y es modificado por el neopositivismo de Popper a Laudan. El segundo criterio distingue entre ciencia de la naturaleza y ciencia humana o social. Se confronta al primer criterio y su concepto de explicación, el concepto de comprensión-descripción, situado en otra espiralada tradición que viene desde Dilthey hasta Heidegger, Gádamer, etc. El tercer criterio distingue entre ciencia humana o social funcional y conciencia humana o social crítica. Fundamentalmente, no se trata sólo de comprender-describir-interpretar o esperar un cambio, sino, de subsumir estos importantes elementos positivamente, para caminar hacia la transformación de un mundo que es egoísta, opresivo e injusto que, de permanecer, persistir, conservar, continuará perseverando en estas características que le son constitutivas. Esta tradición avanza indudablemente desde Marx, Nietzsche, Freud, una trinidad crítica de pensadores con claras intuiciones críticas más que sospechas, y que serán desarrolladas a lo largo de sus vidas. La percepción de la realidad, después de estos autores, no volverá a ser como antes.

---

<sup>616</sup> Véase “El Programa Científico de Investigación” de Carlos Marx (Ciencia social, funcional y crítica), en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001, p. 5.

Desde aquí, me atrevo a esbozar un **cuarto** criterio de demarcación<sup>617</sup> entre ciencia humana o social crítica, y ciencia humana o social **crítica al eurocentrismo**. No hay un autor en particular, sino que se parte de una geografía dominada, oprimida, víctima de Europa, en este caso América Latina, que en una primera etapa integrará las luchas aborígenes, la revolución haitiana y las revoluciones criollas, articulando los fundamentales aportes de los teóricos del tercer criterio, y de forma retrospectiva, subsumiéndolos positivamente, una vez pasados por el tamiz **claro y explícito** de la crítica al eurocentrismo, en el que, incluso, los filósofos cuestionadores del tercer criterio no quedan exentos. Por otro lado se ejerce la crítica al latinoamericentrismo, en la que incurren muchos de nuestros filósofos y científicos sociales, como las teorías de liberación latinoamericana, así como del afroamericentrismo y el indigenocentrismo, que tendieron a afirmarse ontológico, pura, cerradamente. Es decir, se practica una crítica a los etnocentrismos interiores (intracentrismos). Pienso que es un nuevo momento que abre, articula e integra con provecho, lo que hemos receptado y vivido para lo que podemos acoger y vivir en un futuro humanizado.

#### *f) Principio esperanza*

No es casual que lleguemos a estos criterios de demarcación, luego, de iniciar un proceso crítico que desembocó en Freire. Será E. Bloch quien se situará en un momento crítico positivo del proyecto de liberación. Este proyecto y su estructura impulsiva, afectiva y tendencial, se encuentra en la misma esperanza. Bloch se posiciona de una manera decidida en el momento positivo del proyecto, con afecto y razón, de las alternativas factibles. Lo que es irrealizable es lo que se hace sin esperanza de cambio, o que por falta de ella directamente no se hace. Es lo que acontece en el dominado sin vislumbrar mundos alternativos. Cuando esto sucede, esta lógica se despliega cotidianamente como un amar la muerte, en el decir de Freire. La negación necrófila entre sujetos es muy común en contextos de este tipo<sup>618</sup>.

La conciencia de estar en el frente arroja la mejor luz para ello; la *función utópica*, en tanto que actividad conceptual del afecto de la espera, el presentimiento de la esperanza, se halla en alianza con todas las auroras en el mundo. La función utópica entiende lo explosivo porque ella misma lo es de una manera muy concentrada; su *ratio* es la potenciación de un optimismo militante<sup>619</sup>.

Agrega el filósofo de *Ludwigshafen*, y traemos a la luz el siguiente texto: “Ha sido el marxismo el que por primera vez ha descubierto científicamente este *topos*, y lo ha descubierto en el tránsito del socialismo desde la utopía a la ciencia”<sup>620</sup>. A esta pulsión (*trieb*) expresada freudianamente, E. Bloch la extraía de un análisis detenido sobre Marx y formaba parte de un proceso de modificación radical *de la intentio* afectiva, apetitiva medioeval, o la ontológica *sorge*, preocupación o cura de Heidegger.

El pensador renano era un atento lector de Marx y su propuesta no se entendería si no se partiera del contenido *material*. Dussel comprende que con este planteo de Bloch se encuentra posicionado en la Ética II o ética crítica, *post-ontológica*. Por Ética I se entiende la ética

---

<sup>617</sup> En los artículos críticos como “Prisma des-eurocentrizador.”, “La Huella de Haití entre...”, trabajaré contenidos al respecto.

<sup>618</sup> En contextos nacionales, como el nuestro, esta clase de negación es habitual y en el caso particular de nuestra Argentina, es paradigmática, casi con un espíritu unimaníaco antiutopista generalizado.

<sup>619</sup> Dussel, *op. cit.* p. 453.

<sup>620</sup> Bloch, 1970, I, tr. Cast. 135-136, en Dussel *ibid.* p. 453.

fundamental o primera parte de la Ética de la Liberación. Con E. Bloch “como en toda ética *material*, el tema inicial es la *vida*”<sup>621</sup>.

Hemos visto como el filósofo del palatinado parte de la esperanza, de la vida, del afecto, pero cómo, también, no deja estos elementos librados al azar, sino que pretende brindarles un soporte científico, al que llama *ratio*, una **razón esperanza**, una razón humanitaria-humanista, que no es equiparable a la mera razón instrumental-técnica des-humanizadora. Por otro lado, y en sintonía con esta ética, subsume lo de aprovechable de este horizonte racional pero para la vida. Ernest Bloch está leyendo en clave crítica y positiva toda la tradición, inscribiéndose dentro de esta lectura de los textos sagrados en la que podemos situar la siguiente expresión: “el alma sin ciencia no es buena, y aquél que se apresura con los pies, peca (Proverbios 19:2). Obras que escribe desde su exilio en EE.UU. y México como *Sujeto-objeto: Christian Tholea, El Principio Esperanza, Avicena y la Izquierda Aristotélica* hacia 1949. Se ve un abordaje de una visión integral de los diferentes elementos.

Avanzando sobre la segunda parte de la obra, *El Principio Esperanza*, se ocupa de la conciencia anticipadora desde donde comienza la ontología de la esperanza. “Lo que vive (*Was lebt*) nace moviéndose, y en primer lugar, por sí mismo [...] Que se viva no puede experimentarse [...]. Ningún ser vivo (*Lebender*) escapa al ser pulsivo (*Drärgens*)”<sup>622</sup>. Es clara la influencia del marrano sefardista de Spinoza pero esta vez situada críticamente desde Marx, y en un contexto mundial actualizado, como lo trabaja E. Bloch. Somos seres vivos, y por ello tenemos pulsiones. El otro punto de partida de Bloch es el hambre. Éste actualiza la posibilidad de las pulsiones como tal. El problema surge cuando se crece sin el *pan* que aplaque el hambre. Allí emerge la crítica. Sería ingenuo pensar en un tipo de pan particular y exclusivo. Se refiere a la falta de cualquier elemento primordial para la vida: alimento, techo, vestido, afecto, *ratio*, comunidad, etc.

Cuando faltan estos elementos ya no se busca el alimento por las *viejas rutas*, es decir, las del Sistema I o dominador, que desde sus estructuras produce el hambre y reproduce la dominación; desarrolla su propia riqueza y proyecta perpetrarse en el tiempo. Bloch, como la Filosofía y Ética de la Liberación de Dussel, se torna incomprendible si no se tiene en cuenta la distinción entre la ética del sistema (Ética I alienante, discurso, formalidad, ontología, etc.) y la crítica como trans-ontología o meta-física, en sentido alternativo, Ética II liberadora. El filósofo alemán, entonces, se sitúa trans-ontológicamente, y en sentido metódico, dice Dussel, “es lo *analéctico* de la totalidad dominadora”<sup>623</sup>. De esta manera localiza Bloch el contenido positivo de la pulsión de esperanza. El deseo, como apetecer o afecto humano, tiende al contenido que satisface el hambre y desarrolla la vida.

Situémonos en las condiciones honestas de vida, no cuando el sistema desvirtúa la estructura afectiva introduciendo contenidos no necesarios o imprescindibles, por ejemplo cuando el dominado tiene innumerables carencias pero desea un *plasma*. En las condiciones honestas el desear lo imaginado para la vida no es aun el querer. El querer añade y aumenta al mero desear de la voluntad a *decidirse* a obrar lo preferido alternativo. El hambriento tiene que salir de la situación negativa y para ello comienza a plantearse o crear un nuevo orden. “La esperanza es ese apetito por un horizonte al que sólo tienden los no-satisfechos”<sup>624</sup> y “el apetito de la víctima hacia el proyecto alternativo y nuevo de liberación, es la esperanza como pulsión trans-ontológica”<sup>625</sup>. Por lo tanto, E. Bloch, también avanza sobre Freud, ya que “el psicoanálisis ignora así el aguijón del hambre”<sup>626</sup>. Este es el aspecto más material de la

---

<sup>621</sup> Bloch, 136, en Dussel, *ibid*, nota 271, p. 487.

<sup>622</sup> Bloch, *ibid* p. 29, en Dussel, *ibid* nota 278, p. 454.

<sup>623</sup> Dussel, *ibid* p. 455.

<sup>624</sup> *Ibid* p. 455.

<sup>625</sup> *Ibid* p. 455.

<sup>626</sup> Bloch en *ibid* nota 305, p. 456.

autoconservación, más acá (*ana*) del intento sexual y que remite directa y proporcionalmente con la estructura social-económica-política, es decir, con el Sistema I o Ética I. Es lo que construyó E. P. Riviere en su visión de Psicología Social, tomando a Freud y avanzando sobre él y otros.

Bloch nos dice que los freudianos, como los éticos contemporáneos -agregaría yo- colocan delante de sus consultorios u oficinas un cartel que dice: Aquí no se tratan problemas económicos o sociales. (*Ibid.* 72; tr. cast., 51). Lo mismo expresan los psicopedagogos ante Freire y los filósofos bien pensantes ante la Filosofía y Ética de la Liberación<sup>627</sup>.

Paso a paso Bloch va mostrando que el futuro deseado es posible y se va introduciendo en el nivel de la factibilidad, como pudimos ir apreciando desde el horizonte de las pulsiones, más que desde los tipos de nacionalidad, tarea realizada por F. H. Hinkelammert y por Dussel de una manera arquitectónica. Es decir, Bloch se mueve en este nivel de una manera ontológica y no instrumental, técnica, económica, en sentido ético-político, como en Hinkelammert y Dussel.

El horizonte de la factibilidad es crucial y en él la víctima debe vencerse y vencer concretamente a la Ética del Sistema. Además de los profundos bloqueos, es el sistema quien decreta la imposibilidad de la utopía alternativa. Cuando el dominado piensa en la imposibilidad de la utopía sin siquiera haberlo intentado o con tan sólo unos pocos intentos, está pensando y sintiendo con el sistema, aunque no sea autoconscientemente, claro. La categoría de intento, se monta sobre lo esbozado, realiza ensayos, proyectos, no espontáneos ni irresponsables, sino largamente trabajados, aunque jamás perfectos o ideales. Esperar esta redondez sería jamás intentarlo. La utopía no es imposible. Lo que es imposible es su perfección, como también es irrealizable la perfección de la utopía de la dominación que fabrica el sistema. En realidad, hay lucha espiralada de utopías. Nuestros autores trabajan para que el oprimido recupere la confianza en sus propias fuerzas. La utopía es con-sabida desde y por el movimiento, tiene movimiento y mueve. Es mucho más elegante afirmar que la utopía de los oprimidos es irrealizable cuando en realidad se la expulsa, no se le da lugar para que crezca. “*Ouk-topos*: lo que no-tiene-lugar-en el sistema”<sup>628</sup> no es lo mismo que lo irrealizable. Si tiene su lugar o hace lugar, crece, y el lugar se amplía, se re-nueva.

La naturaleza de la semilla es crecer en tierra fértil, pero cuando esa tierra se niega, las semillas quedan fuera padeciendo, esperando, actuando, etc. La utopía es con-sabida en un mundo de movimiento y por seres movientes. Ella es movimiento, no sólo fin. Por lo tanto, la transformación de la realidad de opresión, a partir de la utopía esperada y bosquejada, es un proceso práctico, en la visión de realismo crítico en E. Bloch. La tercera parte de la obra de Bloch se ocupa de esta transición, mientras que en la cuarta parte del *Principio Esperanza*, expone los fundamentos de un mundo mejor. “Son demasiados los que esperan fuera (*draussen*). Al que nada tiene y se conforma con ello, se le quita además lo que tiene. Pero el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello en lo que se sueña no causa menos, sino más dolor”<sup>629</sup>.

El realismo crítico de Bloch ha partido de juicios de hecho como premisa de fundamentación del nivel ético-deontológico hacia un juicio normativo o de obligación, como el caso del deber de suprimir el dolor, lo intolerable que no deja vivir. De las onceavas tesis sobre Feuerbach de Marx o la transformación, Bloch pasa en la quinta parte de su trabajo a abordar las imágenes deseadas sobre el cumplimiento de la utopía, de su identidad final, del Reino de la

---

<sup>627</sup> *Ibid.* nota 305, p. 489.

<sup>628</sup> *Ibid.* nota 46, p. 476.

<sup>629</sup> Bloch, *ibid.*, 33, 523; II, 11 en Dussel, *ibid.* nota 337 p. 458.

Libertad como brújula. Con todo ello, no hay en Bloch un bien supremo particular-trascendental, y ello resulta de apertura para un horizonte intercultural, tan importante, tan de peso, como en nuestro continente. Así, lo bueno definido por cada proyecto no lo es sólo porque sea deseable u objeto de esperanza sino porque cumple con las tres condiciones que los posibilitan como evaluación, realización y aumento de la vida.

### **g) Criterio y principio crítico-discursivo de validez**

La ética de la liberación supera el pre-supuesto de simetría entre los participantes, de hecho imposible empíricamente al descubrir concretamente la asimetría y exclusión de las víctimas, situándolas más acá y más allá de la comunidad de comunicación hegemónica, en una comunidad crítico-simétrica. En la ética de la liberación, se hace presente un elemento ineludible no presente en la ética del discurso, que es la lucha por el reconocimiento desde el piso de la asimetría; no se trata solo de que no se es escuchado hasta que sí se lo es, sino que desde allí se engendra luego el compromiso con el cambio de situación desde lo material, discursivo, crítico y fáctico. Es un proceso humano válido que puede superar “el círculo de la única comunidad de comunicación (sea ideal o empírica)”<sup>630</sup>.

La ética de la liberación puede contar con la diversidad de comunidades y es su horizonte intercultural desde donde se abre una mayor complejidad crítica-discursiva, empírico-ideal, hegemónica-antihegemónica relevante para los distintos sujetos sociales emergentes, de gentemergentes. La visión intercultural de Dussel es muy particular pero en la misma proporción válida, ya que aporta elementos ineludibles. Leamos algunas *líneas fuentes*:

En este caso, las preguntas iniciales de la Filosofía de la Liberación, determinan como un presupuesto a la Filosofía Intercultural que organiza el diálogo entre culturas. No advertir las asimetrías entre las culturas actuales [...] y las asimetrías entre los actores intraculturales, es perder la referencia originaria del pensar crítico. *Esta referencia a las víctimas desde la espacialidad periférica de la “frontera” como “punto de arranque” del diálogo es el tema originante de todos los demás en la filosofía de la liberación*, y por ello, igualmente, de un diálogo *crítico* intercultural [...] la interculturalidad se tornaría apologética, folclórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida)<sup>631</sup>.

Son conclusiones a las que llega nuestro autor en el desafío e intercambio, que le propusiera uno de los mayores impulsores del diálogo intercultural, como es el cubano R. F. Betancourt. Por su lado, Dussel, de hecho, ha llevado a cabo un fructífero diálogo con filósofos de distintas culturas, y lo que más ha detenido a nuestro filósofo desde el punto de vista teórico-práctico, es determinar las columnas principales que atraviesan a toda cultura y que le permiten su actualización, rectificación, corrección, reconstrucción, liberación, lo que podemos ver delineado en las arquitectónicas éticas-políticas, entre la arquitectónica *a* (establecida) y la arquitectónica *b* (crítica).

Dussel parte de las víctimas desde donde ha realizado una filosofía de la pobreza científicamente fundada, es decir, como ciencia social crítica ineludible si las sociedades pretenden progresar cualitativamente, humanitariamente. Desde la negatividad de la víctima se toma conciencia de la no verdad del sistema y desde la razón ética preoriginaria o crítica se lo reconoce ya no como *alter ego* (un otro como yo), sino, fundamentalmente como *alter ut alter*

---

<sup>630</sup> *Ibid* p. 461.

<sup>631</sup> Cf. Dussel E.: “Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, Año V, N° 1/2, 2003, pp. 101-102.

(otro como otro). Es también un elemento imprescindible para iniciar un profundo diálogo intercultural.

Se abre un campo muy vasto que en ninguna propuesta se agota, aquí sólo preciso aspectos relevantes de Dussel y en relación al parágrafo que inicié y a los temas que he desarrollado llegado a este punto. Supongamos que se logran conformar satisfactoriamente las condiciones del diálogo intercultural, como pretende y hacia donde dirige su proyecto Betancourt; recién allí comienza otra inmensa tarea, “el diálogo intercultural *crítico* y fecundo deben realizarlo los *críticos* de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura, desde una *border land*. En efecto, es la articulación como *intelectual orgánico* [...] dentro de la organización de las víctimas de la propia cultura (como, por ejemplo, entre los “parias” de la India)”<sup>632</sup>. De hecho, las cosas no funcionan esquemáticamente, sino que se van dando en el proceso, pero a través de las distintas propuestas, indudablemente las experiencias también van reorganizándose, no sólo desde los intelectuales, aunque orgánicos, sino desde los grupos mismos. Recordemos que la *Ética de la Liberación* empieza con una historia mundial de las eticidades, que será profundizada en *Política de la Liberación I*, no es nuestra intención recaer en una visión que tienda a cierto elitismo. La percepción ética-política de la diversidad histórica se va modificando. Debemos mantener alerta la percepción de la relación entre movimientos e intelectuales.

### ***g1) Criterio intersubjetivo de validez: criterio crítico***

Este criterio formal se trata de un criterio de validez intersubjetiva de participación para los excluidos en una nueva comunidad de víctimas. En la validez de su crítica fundada en el horizonte de vida. Validez que parte de juicios de hecho o enunciados descriptivos. Porque he sido excluido se me debes escuchar. Cuando el que ha sido excluido sufre el *estigma* de la exclusión, el discurso dominante, no sólo que lo excluye, sino que tiende a aislarlo, eliminarlo, reducirlo. Surge el acuerdo crítico en la común experiencia de la exclusión, del sufrimiento, del no poder vivir. Los medios decididos por la comunidad de comunicación -y que son causa del hambre- pueden invalidarse para ser sustituidos por otros éticos. No se trata de la mera negación, que queda en el vacío, se trata de un proceso de *falibilismo ético* concretamente factible y que permite una nueva construcción crítica que, como proceso diacrónico, es lo que se ha denominado -para los fines de esta ética- como conciente, y *concientização*.

Este nuevo ámbito de la intersubjetividad crítica será aún más desarrollado en *Política II* como criterio crítico democrático. La validez crítica de los acuerdos se funda en tres niveles: crítica material, crítica formal y crítica instrumental. Lo válido hegemonícamente, y que participa de la Verdad I, Realidad I, Arquitectónica I es evaluada, es criticada como insuficiente para una Verdad II, Realidad II o Arquitectónica II más amplia donde efectivamente se pueda vivir, donde la víctima deje de serlo. La historia no se finaliza, el proceso es constante. Con este criterio de invalidación negativa, en cuanto crítica y positiva, en cuanto avanza el proyecto futuro, se posibilita la necesaria no identidad absoluta entre verdad y validez. De ser idénticas, y es la intención de todo sistema hegemónico, surge la ideología de la eternidad, de lo absoluto omniabarcativo de dicho sistema, como a la vez, es el mayor decreto de imposibilidad artificial para que los criterios críticos y las utopías críticas crezcan como las semillas.

---

<sup>632</sup> Cf. *ibid* p. 101.

## ***h) Principio ético-crítico-discursivo***

Desde el criterio crítico se puede fundar ahora el principio normativo. Del *es* pasamos al *deber ser* del que obra ético-críticamente como obligado (deber) deóntica y responsablemente a participar en una comunidad de comunicación de víctimas, siendo víctima o articulado como intelectual o *colaborador* orgánico motivado por una “pulsión solidario-alterativa creadora”<sup>633</sup>.

Desde esta intersubjetividad crítica propia de la subjetividad monológica de la víctima - no que otro la cumpla por ella- deberá por un lado interpretar, explicar, comprender, las causas materiales, formales, prácticas de su negatividad; y por otro lado, el desarrollar de manera crítica, no fundamentalistamente, las alternativas materiales, formales, prácticas, positivas de su utopía, proyecto, bien concebidas. Es un arduo y profundo proceso de *concientización*, siempre comunitario, desde el mismo pueblo oprimido.

### ***h1) Su aspecto negativo***

La *toma de conciencia* de la exclusión posibilita la necesidad de constituir una comunidad de comunicación de las víctimas. La crítica, como la denuncia, es el punto de partida del aspecto negativo de este principio. Desde aquí comienza el trabajo conscientizador. Desde este horizonte concreto, vivo, en movimiento, se descubre la no verdad, la no validez, la no eficacia del sistema vigente para la vida y la dignidad, todo ello origen del disenso y del nuevo consenso. Temas éstos que abordaré en Política II. “Normalmente” este tipo de disenso crítico no es escuchado, es negado o excluido. Pero cuando este disenso se apoya en la organización de una comunidad de disidentes, se hace público y se **inicia** la política de la liberación como proceso progresivo de simetría, como fruto de la lucha por las verdades materiales, formales, prácticas. Desde la cuestión de método que estamos reflexionando, como medular a toda la obra, leamos lo que dice el mismo Dussel: “el disenso tiene entonces un lugar ético de enunciación, y consiste en la exterioridad, -ahora no sólo reconocida sino respetada como **real**- que generan las nuevas comunidades de comunicación consensuales”<sup>634</sup>.

Esta exterioridad es el lugar de *ana* del *logos*, que nuestro filósofo identificó, por ejemplo, en Marx, Levinas, Bloch, etc. “Este disenso ético creador es origen de nueva racionalidad, de nuevo discurso”<sup>635</sup>. Con todo lo afirmado aquí, este sentido *ana* del *logos*, viene desde un más acá y a través de sus mediaciones éticas, se dirige a un más allá, no sólo de la modernidad, sino de la post-modernidad, como transmodernidad. “La post-modernidad queda atrapada en la modernidad por faltarle una referencia extra discursiva crítica (las víctimas, también de la globalización de la modernidad y la post-modernidad como dominación)”<sup>636</sup>. En esto acuerda C. Boerlegui con Dussel en que diez años antes de *la condición post-moderna* de Lyotard (1984), el filósofo de la liberación había empleado de manera precursora el término post-modernidad en su obra sobre el *Método* de 1974<sup>637</sup>. Pero difieren en el origen del término. Veamos pues, algunas alusiones al respecto. Boerlegui, basado en los estudios de la post-modernidad de Perry Anderson<sup>638</sup> dice que es el crítico literario español Federico de Onís en 1934, el primero en emplearlo al referirse a las

---

<sup>633</sup> Dussel, *ibid* p. 464.

<sup>634</sup> *Ibid* p. 466. La negrita es un agregado por considerarlo conveniente.

<sup>635</sup> *Ibid* p. 466.

<sup>636</sup> *Ibid* p. 466.

<sup>637</sup> Boerlegui C.: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 831.

<sup>638</sup> *Ibid* pp. 831-832.

vanguardias artísticas de comienzos de Siglo. Su obra es *Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana* (Madrid, 1934). Mientras que Dussel, basado en W. Welsch, se remonta a comienzos de Siglo y trae el aporte del prusiano Rudolf Pannwitz<sup>639</sup>, siendo el primero en emplear el término hacia 1917, construyendo un neologismo en la tradición inicial nietzscheana y que tendría importante y larga historia, y en adelante con Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky, etc. La obra de Pannwitz es *Die krisis der europaischen kultur* (La crisis de la cultura europea).

Incluso podemos agregar, a cuenta personal, el estudio de Amalia Quevedo en *De Foucault a Derrida* (Eunsa, Pamplona 2001), quien afirma que el término aún se remonta al artista británico John Watkins Chapman en 1870 como *post modern*. El tema es de una controversia post-moderna muy difícil de llegar a acuerdos más precisos. Lo que interesa aquí, para seguir avanzando sobre nuestro filósofo, es que justamente, en la medida en que progresa constructivamente en su obra, descubre un empleo positivo de *ana* del *logos* que le permite lanzarse más allá del término en disputa, ya que igualmente es confuso en su contenido para los intereses de un proyecto nuevo como tal, y propone dicho concepto, el de trans-modernidad, y el cual será trabajado durante la Política de la Liberación, desde los fundamentos que posibilitan esta nueva época. En la ética ya hay toda una primera base multifundamental con respecto a la política.

Por último, la puesta en cuestión del sistema o Realidad I comienza desde un **escepticismo** o descreencia de las instituciones. Pero es necesario distinguir ante los escépticos que a) niegan la razón completamente, b) son anticríticos funcionales al cínico, c) el crítico que aún adhiera a un consenso que se tornó inválido para las víctimas, d) el ambiguo proveniente de diversas *ideologías* y que no logra definirse, aferrado a algunos privilegios y siendo funcional, e) el folklórico con grupos étnicos cerrados y negadores casi a pleno.

## ***h2) Su aspecto positivo***

El aspecto positivo del sentido de *ana* del *logos* es, por ejemplo, la exigencia del **anuncio** de Freire. Si el punto anterior se trata de un *asalto a la razón*, parafraseando la obra de Luckacs<sup>640</sup>, ahora se trata del ejercicio de la consensualidad en la invención y análisis de las alternativas formales, democráticas, prácticas, con nueva validez desde la participación de las víctimas, sus nuevas instituciones, organismos, normas, etc., luchando por el reconocimiento. En la diversidad de sujetos negados, una de sus claves se encuentra en que cada uno manifiesta algún aspecto material, formal, de eficacia, que es negado, obliterado, encubierto. Por ello, esta propuesta se conforma en una auténtica filosofía crítico-constructiva de los movimientos sociales.

En el punto anterior, fue necesario distinguir entre escepticismos, aquí es preciso hacerlo con los dogmáticos o los ultrapositivos. Igualmente, serán temas retomados en Política II con más detenimiento y contexto socio-político. A) El dogmático conservador se autointerpreta como el eterno poseedor de la verdad y los valores que deben ser defendidos contra los destructores de la tradición, siendo en realidad un anti-tradicionalista fundamentalista que se niega al movimiento y por lo tanto, son también irracionales; B) Los dogmáticos vanguardistas de derecha, “*centro*” o izquierda, que opinan ser los poseedores de la verdad *estratégica*, ilustrada, ante las masas ignorantes; C) el dogmático folklórico con grupos étnicos que plantean una vuelta como tal al pasado, o imponen sus principios de armonía como los más verdaderos y válidos. Se cae, también, en una autonegación y un irracionalismo.

---

<sup>639</sup> Véase Dussel, *ibid* p. 466 y nota 385 de p. 493.

<sup>640</sup> Claro que con un carácter histórico no ontológico, como en el filósofo de Budapest, esto es con un sentido transontológico, según lo entiende Dussel.

Se trata de favorecer un proceso abierto, dinámico, intercultural, humano, etc. y de considerar seria, concreta y realmente que, lo que ayer se formulaba como verdadero hoy puede ser falso, o revisable, siendo necesario el tener que verificarlo, validarlo, en confrontación argumentativa. En este caso, no se trata de un relativismo sino de un realismo socio-político factible (material-crítico-argumentativo-hacible). Es una exigencia siempre de innovar argumentos, estrategias, realidades. Pero la novedad posible es que debe realizarse siempre desde, con y para las víctimas.

### *i) Iniciales tareas discursivas*

Considerando los puntos **h1** y **h2** planteados, el ejercicio comunitario discursivo, racional, crítico debe tener en cuenta básicamente dos prioridades. Por un lado la crítica científica del sistema vigente (norma, acto, institución, política, economía, etc.) como un momento negativo de deconstrucción de la razón crítica. Recordemos que hay deconstrucción no crítica que des-arma para volver armar y fundamentar dicha deconstrucción crítica, está presente en Marx, Freud, Freire, etc. Deconstrucción para re-armar en Hayek, Apel, Habermas, etc.

Por otro lado la proyección creativa a través de la razón crítica-utópica-constructiva-dis-tinta de la mera razón utópica del sistema. Tengamos en cuenta que el sistema vigente presupone y propone su utopía *Standard*. La libertad, igualdad, fraternidad, legalidad, equilibrio están progresivamente cada vez más lejos a nivel ecológico, social, económico, cultural. Este momento positivo Marx lo llamó *transformación*, Riviere *comunicación* (compensar), Bloch *principio esperanza*, Freire *anuncio*, Dussel *proyecto de liberación*, etc.

### *ii) Juicio*

Se trata de la *emisión del juicio sobre la ineficacia*. Esta es una etapa trabajada cuidadosamente que proviene del momento de la razón estratégica o instrumental, a su vez subsumida bajo el proceso de razón ética y formal crítica. Este tema ya lo he nombrado, aquí se especifica como *ítem* para particularizarlo o resaltarlo analíticamente. Luego es preciso desenvolverle argumentativamente la explicación de las causas del hambre -alienación de las víctimas de manera orgánica con dicha comunidad, es decir, lo que lo impide vivir ha de ser mostrado científicamente como momentos paradigmáticos, auxiliares y posibilitadores de los demás momentos.

Por ejemplo por la categoría de *plusvalor* se puede medir con precisión el robo de todo sistema en adelante. No se hace un descubrimiento de este tipo todos los días, y antes de dicha enunciación, en el *corpus* de conexiones reales es muy difícil de señalar dicha ineficacia-ineficiencia ética con conciencia y claridad. Esperemos dejar claro que el trabajo del científico, del teórico, del filósofo y su co-solidaridad son necesarias, aunque ningún elemento por sí mismo es suficiente. Difícil tarea en un contexto como el nuestro donde ha imperado a manos del neoliberalismo una brutalidad, torpeza pragmática negadora que en realidad estuvo muy lejos de resolver éticamente los problemas sociales. Este científico ha de cumplir según Dussel con el tercer criterio de demarcación<sup>641</sup> y, según lo que he propuesto, con el cuarto criterio de demarcación<sup>642</sup>.

---

<sup>641</sup> Dussel, *ibid* p. 469.

<sup>642</sup> Véase de este trabajo anteriormente tratado el punto “e) Tercer criterio de demarcación ¿Hacia un cuarto criterio?”.

## *i2) Utopía factible*

Este tema ha sido abordado en distintos lugares y será tratado con contenido crítico en relación con diversas cuestiones concretas en Política de la liberación. Aquí sólo se lo particulariza analíticamente. Se trata de la obligación creada desde la intersubjetividad de las víctimas, que deberá ser cumplida por la razón crítica, instrumental y estratégica subsumidos positivamente en el horizonte ético-material y formal crítico. En un mundo que no permite vivir, imaginarse otro mundo posible es ejercicio de una imaginación trascendental concreta, donde se juegan pulsiones de vida, creación, desarrollo, etc.

Donde la esperanza hace un proceso desde la esperanza ingenua que espera pasivamente a que las cosas cambien, a cuando las participaciones comienzan a complementarse entre las comunidades y sus científicos, hacia la esperanza militante, crítica, activa, ética, más que ilustrada, como pretendía Bloch y el mismo Dussel<sup>643</sup>, y que podemos señalar desde el cuarto criterio. Leamos las siguientes líneas: “Hoy, 9 de agosto de 1996, la CGT argentina lanza una huelga general por pan y trabajo. En la dura represión de los años setenta-ochenta se pedía por la paz -en la guerra sucia-; hoy, se pide por la simple reproducción de la vida: alimento y empleo”<sup>644</sup>.

Hoy, 6 de julio de 2011 también se lucha en nuestro continente por profundizar socialmente los procesos democráticos en algunas naciones, como por ejemplo, Bolivia, aunque el sistema en la autorreproducción de su capital pretenda impedirlo. Si el sistema vence aparecen como autoculpables los propios dirigentes de los movimientos sociales, incluso lo que sucede es que aparezcan directamente muertos o deban exiliarse. Al plantear estos ejemplos extremos, ya experimentados por cierto, por contrapartida, lo que quiero señalar es que las utopías no son irrealizables sino no se plantearían tales contiendas. Además el temor que el sistema posee de la utopía de liberación, que lo lleva a matar sistemáticamente sutil o gruesamente, muestra por contrapartida la semilla en germinación que está alojada en el seno de la imaginación transformativa que habita en la humanidad. “La utopía se hace proyecto posible, y posteriormente, programa empírico”<sup>645</sup>, se plasma, se hace, se realiza.

## *j) Aplicación de la utopía*

La factibilidad real viene sólo *a posteriori*. Esta es una etapa crucial que sólo se moviliza después de todos los procesos previos que se han descrito. Cuanto mayor sea el trabajo, la dedicación, la responsabilidad, el amor ético, mayor será el compromiso en la posibilidad de su aplicación. Esto se debe al complejo ámbito que se corresponde con esta factibilidad, ya que en este momento se cruzan en red todos los niveles previos. En este caso, esta factibilidad crítica como factibilidad operativa, debe poder contar con los elementos satisfactorios claramente definidos -lo más claramente posible- concibiendo la posibilidad de cambios significativos hasta último momento, es decir, con el oído despierto, con los poros abiertos. Es la actitud del que sabe que no es posible la perfección y que está dispuesta a corregir. Los implementadores se refieren a la misma comunidad con sus movimientos sociales, grupos, como sujetos históricos que no son eternos sino que emergen en los mismos procesos de poder y que en otras bisagras han desaparecido e intercambiado por otros. Temas que serán precisados en Política II.

Para finalizar, señalaré lo siguiente, en sentido metódico. La ética es un componente constitutivo originario de las ciencias humanas o sociales críticas, según como la concibe

---

<sup>643</sup> Véase *ibid* fin de p. 471.

<sup>644</sup> *Ibid* p. 472.

<sup>645</sup> *Ibid* p. 472.

nuestro autor, acorde a su planteo del tercer criterio de demarcación. No se trata sólo de incluir la materia en una reunión interdisciplinaria o del compromiso, por ejemplo, del antropólogo o el médico para comprender hermenéuticamente las motivaciones del agente observado (observación participante) o “curar” provisoriamente desde un hacerse con el cliente (paciente), sino que se trata de una filosofía primera, no en el sentido pater ni maternalista, sino en sentido de base desde donde los proyectos y ciencias se constituyen éticamente. “La opción ética o la re-sponsabilidad por el otro es la condición desde donde se origina la investigación; es la fuente o el momento pre-originario”<sup>646</sup>.

## **Principio Liberación**

En el pórtico de este nivel plantearé: a) Introducción; b) La cuestión de la organización; c) La cuestión del sujeto o *gentemergente* como diversidad de sujetos históricos; c1) De la negación a la afirmación del sujeto corporal vivo; c2) proceso emergente de la víctima; c3) Intersubjetividad; c4) Intersubjetividad de *gentemergente*; d) Reforma-transformación; e) Coacción legítima, violencia, *praxis* de liberación; f) Criterio crítico de factibilidad y principio de liberación; f1) Criterio crítico factible de toda transformación; f2) El juicio crítico acerca del poder del dominador; f3) Autoevaluación de la capacidad práctica de la comunidad de la víctima; f4) Coyuntura objetiva de la factibilidad de la transformación; g) Principio-Liberación; g1) Momento negativo del principio liberación; g2) Momento positivo del principio liberación; g3) Aplicación y *novum* como nuevo bien.

### **a) Introducción**

“Ésta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas”<sup>647</sup>. Más acá y más allá del desarrollo particular de cada principio podemos observar que los mismos comienzan con una afirmación: “ésta es una ética de la vida”. El sentido ético-filosófico de esta oración afirmativa es que la vida es en sus diferentes niveles, el horizonte de verdad que mide la eficacia de todo sistema social. Luego, el contenido particular de cada principio está relacionado directa y proporcionalmente con la vida, como lo están la raíz, el tronco y la copa con el árbol. Claro que no sólo está el árbol o ética I, sino también sus bosques, los poblados y el entorno ecológico como ética II, según lo he desarrollado hasta aquí.

La realidad II funciona como *Indicador crítico* de crecimiento o decrecimiento de la vida. Es ineludible para las condiciones honestas poner esta realidad II en función de la vida. En esta última parte es preciso abordar el desarrollo creativo y liberador de esta ética. Puede observarse, a lo largo de la historia, que cuando las víctimas irrumpen en ella, crean lo nuevo. La liberación hoy adquiere nueva resonancia en América, la misma que hace años atrás. Pero hay que recordar como hechos no muy lejanos, a grandes rasgos, el contexto de los jesuitas en El Salvador (1989), la caída del muro de Berlín, el desmembramiento de la URSS, el colapso del socialismo real en Europa del este, la derrota del sandinismo, el fin de la historia de F. Fukuyama (1992), etc. La propuesta de liberación que planteaba esta ética en 1998, era aún más programática. Hoy la esperanza de liberación es de mayor alcance público. Se pueden apreciar pulseadas de utopías de dominación y liberación en puja.

El contexto se ha *modificado* con el germinar de opciones alternativas diferentes de color local, que se suman a las iniciadas por Cuba, como son Venezuela, Bolivia, Ecuador,

---

<sup>646</sup> *Ibid* p. 470.

<sup>647</sup> Dussel, *ibid* p. 495.

Uruguay<sup>648</sup>, etc.; la crisis de hegemonía real de EE.UU. en el mundo con el ascenso de China y la India. A la vez que ha decrecido la corriente cruda de neoliberalismo como los de la década de 1990, en países como Argentina y Uruguay, con un neoliberalismo tibio o “social”, o Brasil, con un neoliberalismo productivo (cuasi proteccionista) caliente, etc. Estos señalamientos no pretenden una precisión cardinal ni abarcativa de todos los temas, sino que son *indicadores éticos* que llaman a la reflexión que puede abrir un debate al respecto.

Debemos optar por circunscribir la temática de este último principio. En este caso, Dussel se basa en el concepto de biopoder, biopolítica de Foucault, como lo propio de la gestión de la vida, de las relaciones de fuerza en la que consiste el poder, y hasta del poder del estado como “derecho” a matar. En las obras de la segunda época comienza a aflorar el tema de la vida, siempre presente como instancia ineludible.

Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días [...]; lo que se reivindica y sirve de objetivo es *la vida*, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata de una utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; *la vida como objeto político ha sido, en cierto sentido, tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla*. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas [...]. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades<sup>649</sup>.

Este es un momento, en Foucault, de paso del orden formal al orden material, como nos hemos situado en esta ética. No hay un economicismo o reduccionismo materialista como infra-estructura, a lo marxismo *standard* o como los dogmáticos, sino que aquí Foucault es próximo a Engels y Marx propiamente. “Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata”<sup>650</sup>. De esta forma, Foucault se situará en el nivel micro de los subsistemas, esto es en la microfísica del poder para, en una tercera etapa, posicionarse en el nivel propiamente individual, criticando la extrema polarización y el dogmatismo de la macrofísica que ubica el poder en el aparato del Estado solamente.

El poder es una imbricada red de relaciones de fuerzas y éstas son acciones en tensión con otras acciones que sostienen la gestión de la vida. “En nuestra arquetónica, sería algo así como las acciones regidas por el instinto de conservación o pulsión de reproducción”<sup>651</sup>. Con todo ello, Dussel descubre en Foucault un orden más radical en el que el discurso, es el nivel material de la ética como ha sido definido aquí. “El orden del poder, de las relaciones de fuerza, de los cuerpos, de los placeres, es material”<sup>652</sup>. En una especie de diagrama del poder de relaciones asimétricas de fuerzas, cada uno de los extremos y sus elementos constituyen una red de relaciones que se autoreproduce, por ejemplo, en una observación crítica a la crítica de género. Dussel señala que:

Lo femenino es ambiguamente cómplice de las diseminadas formas del poder, imposible sin su colaboración, ya inmersa en las relaciones múltiples y difusas del género (no sólo

---

<sup>648</sup> Estaba incluida Paraguay en esta lista, pero con la reciente destitución de F. Lugo, su proyecto político-social tiende a redefinirse. Luis Federico Franco Gómez, pertenece al Partido Liberal Radical Auténtico y fue electo presidente del Paraguay, el 22 de Junio de 2012. Se puede apreciar esta pulseada a la que estoy aludiendo.

<sup>649</sup> Foucault, 1976; 175-176 (trad. Cast.), en Dussel, *ibid* p. 496.

<sup>650</sup> Engels F.: *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Editorial Planeta- Agostini, Barcelona, 1986, p. 28.

<sup>651</sup> Dussel, *op. cit.* nota 15, p. 569.

<sup>652</sup> *Ibid* p. 497.

dual para Foucault), desde donde el saber disciplinario, que ve y habla, ya ha constituido a lo femenino en un lugar determinado<sup>653</sup>.

Foucault muestra la articulación entre el poder y el saber disciplinario (hogar, escuela, fábrica, hospital, administración, tribunales, cuartel, prisión, etc.) como campo de la microfísica de los subsistemas institucionales. El filósofo de *Poitiers* ha analizado las instituciones de exclusión o las que formalmente incluyen pero que en lo concreto segregan y marginan. Igualmente para Dussel, en su visión crítica, Foucault sigue situando en un paradigma de la conciencia que no ha superado el solipsismo, aunque esté situado en la estructura relacional del poder, en ese *quiasmo* característico co-implicante, es decir, en ese situarse reflexionante entre dos extremos siempre presentes propio de la fenomenología (Merleau-Ponty-Mario T. Ramírez, 1996).

Foucault no ha tomado conciencia de la validez intersubjetiva con referencia explícita al nivel material bajo el control de una razón estratégica. A su vez, se trata de un campo estratégico de fuerzas sin sujetos como *exigencia epistemológica* de su época. Son importantes los puntos de coincidencia con Foucault como las ausencias críticas que hemos ido retomando, rescatando y reconstruyendo. Algunas de ellas son la cuestión del horizonte histórico propio en clave mundial, la cuestión del sujeto, y el poder articulado arquitectónicamente en los diferentes niveles de racionalidad de la vida. Cada uno de estos aspectos, a su vez, serán retomados, profundizados y desarrollados en Política de la Liberación, que integra también el ámbito de la macrofísica del poder.

Para concluir, cuando hemos hablado de saber disciplinario, de instituciones, estamos refiriéndonos al horizonte de factibilidad de la vida, razón estratégica que deberá ser subsumida por la razón liberadora, como seguirá a continuación.

### ***b) La cuestión de la organización***

La razón liberadora, como el interés liberador, no tienen que ver con la razón emancipatoria, ni con el interés emancipatorio, discursivo, cognitivo, ilustrado<sup>654</sup>. También son temas fundamentales que serán retomados y desarrollados en Política II. Aquí, me remito a señalar que estos elementos liberadores se ejercen propiamente como síntesis final de la acción crítico-destructiva-deconstructiva-constructiva<sup>655</sup>.

El aspecto destructivo no tiene un sentido meramente nihilista, o anárquico, sino el de derribar las barreras de lo que nos imposibilita concebir las cosas de otra manera, por ejemplo, el *lente* de la totalidad hegeliana como tal. Este primer momento, abre el camino al segundo momento deconstructivo desde el cual se realiza, acorde a un estudio detenido de la problemática, un rastrillaje de elementos utilizables para el tercer momento constructivo por transformación de normas, actos, subsistemas, instituciones o sistemas completos de eticidad, de sociedad, de cultura, que tienen como componente inmediato y propio de su ejercicio, la razón estratégico-crítica que no es la razón instrumental, sino la razón de mediaciones en el nivel práctico. A su vez, en lo referente a la cuestión de método, ya he descrito tres momentos

---

<sup>653</sup> *Ibid* p. 498.

<sup>654</sup> Véase nota 24 en *ibid* p. 570.

<sup>655</sup> Cf. *ibid* p. 500. Dussel solo habla de dos procedimientos: deconstructivos y constructivos, cuando en realidad, son tres, según he dejado constancia en mi anterior escrito (2008) y que mantengo en este estudio a la vez que responde específicamente a la cuestión del método.

constructivos que, en la actual etapa de este estudio, estoy concluyendo con el segundo constructo<sup>656</sup>.

La transformación del sistema -en lo que hace a la razón estratégica- intenta el éxito como fin. Se trata de un fin que es medición de la vida humana y de las víctimas cuando *hay* participación simétrica de los afectados. El éxito consiste en el pleno desarrollo de la vida de las víctimas y por ende, de la comunidad, si se aprecia como tal. La razón estratégica crítica, en su ejercicio concreto, realiza la acción transformadora teniendo en cuenta los principios críticos de la razón práctico-material, discursivo-formal, de las teorías científicas críticas, de los proyectos alterativos, de la razón instrumental-técnico-crítica, en la realidad empírica y sus diagramas de poder no sólo de la microfísica sino también de la macrofísica del poder. La ética es exitosa cuando se logra reproducir la vida de las víctimas, de la comunidad, en un entorno ecológico salubre.

### ***c) La cuestión del sujeto o gentemergente como diversidad de sujetos históricos***

¿Cuáles son los posibles sujetos de la *praxis* de liberación? La respuesta no se hace esperar. Lo es cada individuo concreto en su completo actuar cotidiano. Puedo adelantar a la vez, que esto se corresponde con un horizonte imprescindible desde donde se pensará otra política. Se trata de un sujeto ético posible para la *praxis* de liberación, en cuanto víctima, o en la condición de solidaridad con las víctimas. Entonces es la víctima o comunidad de víctimas las que operarán como primera referente ineludible y última instancia de tipo desontologizante, no ontologizante. Leamos la siguiente expresión sintética y condensada: “La Ética de la Liberación es una ética posible acerca de toda acción de cada día”<sup>657</sup>. Como hemos sostenido hasta aquí, se trata de una ética cotidiana, de la vida de cada sujeto viviente en el horizonte de vulnerabilidad de la vida. Una nueva ética ha de tener en cuenta cada uno de los individuos dentro de este horizonte,

(...) sin muerte la vida humana pierde su vulnerabilidad, finitud; deja de ser criterio de verdad; la lógica de la vida no impera en ello, la ética se torna imposible: los ángeles o Dios no se rigen por la ética de la que estamos hablando (de vivientes, dentro del horizonte de la muerte, siempre inmediatamente posible) y menos aún de una ética de la liberación, que sería innecesaria y antes, imposible<sup>658</sup>.

### ***c1) De la negación a la afirmación del sujeto corporal vivo***

El paradigma de la conciencia iniciado desde Descartes, Fichte, Kant, Hegel, Hüsserl, es criticado por Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lukács, etc. La conciencia se autofundamenta como yo absoluto (Fichte), autoconciencia (Hegel), *ego* trascendental (Hüsserl) proclamado como absolutamente autónomo, partiendo desde sí mismo hacia sí mismo, unidimensión de auto-organización, autorregulación. El ejercicio de negación del sujeto moderno fue en principio, un horizonte desde donde se pudo afirmar una nueva subjetividad, que en el caso de la filosofía de la liberación, según la concibe Dussel, es

---

<sup>656</sup> Luego, el termómetro constructivo, con la *Política* se divide en tres etapas, Historia, Arquitectónica y Crítica, que serán abordados en la parte que sigue. Aquí hago referencia de manera relacionada para adelantar el acceso a un panorama general y metódico de la obra.

<sup>657</sup> Dussel, *ibid* p. 513.

<sup>658</sup> *Ibid* p. 515.

radicalmente distinta. Son temas que he abordado a lo largo del escrito, aquí sólo es preciso puntualizarlo a los fines de este párrafo como estructura a visualizar.

En la filosofía de la liberación que empezaba a ser pensada hacia finales de los años sesenta, se emprendía esta crítica “*radical*” a la subjetividad moderna autodenominándose hacia 1975 como postmoderna con el sentido de la crítica de la subjetividad ontológica-totalizante. Con Luhman esta subjetividad se transmutará en el entorno en cuanto totalidad del sistema operado como un meta-sujeto autorregulado cibernéticamente en donde ningún sujeto particular puede superar dicho sistema, ni es un momento del sistema en cuanto tal. Por todo ello, es interesante destacar la importancia de haber emprendido una crítica sistemática y la propuesta de otro sistema ético alternativo, alterativo no eurocéntrico.

Pero situándose decididamente en este horizonte, se deja atrás la autodenominación de postmodernos radicales, para proponer otra época propiamente, que nuestro filósofo llama **Transmodernidad**, en donde la pluralidad fragmentaria puede atravesar transversalmente los lugares de enunciación del discurso y aunarse decididamente a favor de sus liberaciones. Un punto arquimideo desde donde se puede des-estructurar un sistema cerrado y movilizar un nuevo sistema, se acentúa en el término persona como concepto relacional. En este sentido fuerte *persona* no equivale a *sujeto*, “sólo se es persona desde el otro”<sup>659</sup>. En este sentido, el sujeto no es sustancia portadora de una autonomía solipcista, sino que es intersubjetivo, en sentido monológico y comunitario, en un entorno de acontecimientos en situaciones movibles-históricas. Este ámbito de la intersubjetividad será trabajado con más desarrollo en Política II. “Esta nueva subjetividad *inter*-subjetiva será determinante para una *Ética de la Liberación*”<sup>660</sup> y también, sobre todo, para una Política de la Liberación.

## c2) *Proceso emergente de la víctima*

Todo tipo de acto cognitivo, subjetivo, intersubjetivo, presupone *a priori* un sujeto humano concreto, vivo, en última instancia como *modo de realidad*. No lo suponemos, lo hemos desarrollado al realizar un abordaje neurobiológico en la primera parte de esta ética (véase). El mercado que es impuesto desde el sistema cerrado como un ejercicio autorregulado, no es sino un movimiento entre sujetos, ocultado como conciencia crítica.

Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que las tome, éste puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas. Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* -legalmente formulado o no-, es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica o entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma<sup>661</sup>.

---

<sup>659</sup> *Ibid* p. 520.

<sup>660</sup> *Ibid* p. 521.

<sup>661</sup> Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I, Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, p. 103. En la otra edición dice: “Las mercancías no pueden ir por sí mismas al mercado, ni por sí mismas intercambiarse unas por otras. Por lo tanto, debemos dirigir la mirada hacia guardianes y conductores, es decir, hacia sus poseedores. Las mercancías son cosas, y por consiguiente, no oponen al hombre resistencia alguna. Si carecen de buena voluntad, éste puede emplear la fuerza, o -en otros términos- apoderarse de ellas. Para poner estas cosas en relación unas con otras, sus propios guardianes deben relacionarse entre sí como personas cuya

Estamos hablando de “sujetos concretos vivientes (puntos dispersos en el mercado, polos corporales cerebrales existentes dentro de marcos bien estrechos de la vulnerabilidad exigida para la reproducción de sus vidas)<sup>662</sup>. La autorregulación del mercado en realidad consiste en la participación “creativa” empírica de sujetos existentes cumpliendo con reglas, fines, objetivos, etc. Veámoslo de esta otra forma: los sujetos vivientes que operan en la bolsa por el hecho de estar cansados, deben dormir, comer, asearse, etc. El sujeto humano viviente es el punto de inicio y la continúa referencia de contenido de la conciencia cognoscente, está como un momento de la producción, reproducción y desarrollo, proyección de la vida del sujeto en comunidad y en el mundo.

### ***c3) Intersubjetividad***

La subjetividad intersubjetiva, es decir, el concepto de persona como lo definimos anteriormente y después del trayecto que hicimos hasta aquí, se conforma a partir de un cierto tipo de comunidad de vida, lingüística, de necesidades, de modos de consumo, de memoria colectiva de gestas de liberación, de tradiciones, etc. Dentro de este horizonte, el surgimiento de nuevos movimientos sociales es inevitable y es lo que denomino gentemergente en el ámbito de las sociedades, en la historia. El concepto de gentemergente nos posiciona pre-epistemológicamente para detectar cuáles son los sujetos de enclave o estratégicos y desde allí proyectar una epistemología-*praxis* de liberación en vez de trasladar esquemas de una cultura y aplicarlos a otra.

J.C. Mariátegui supo visualizar la “*inexistencia*” del sujeto proletario en el Perú como sujeto de la revolución. Imponerlo desde un marxismo frío, ortodoxo, stalinista, es evitar e imposibilitar el proceso revolucionario. De esta manera, es posible adquirir *consistencia inicial* en las formas de organización y *praxis* de los sujetos históricos. No considerar un peldaño pre-epistemológico sería factible de denuncia, de *inconsistencia ético-organizacional*, lo que puede ser signo de inmadurez ética de los movimientos. El sujeto se activa en la historia cuando desde el reconocimiento pre-epistemológico o la localía de los problemas que aquejan al grupo, comunidad, etnia, etc. se realiza un proceso crítico antoconsciente del sistema que causa la victimación.

De aquí surge la conciencia explicativa grupal que pone en claro su situación crítica. No hablamos de vanguardia en este caso, sino de grupo ético en proceso, de gentemergencia para la liberación de los diagramas de poder que no reproducen la vida, para proyectar nuevos diagramas que sí lo hagan. La gentemergente, su *voz-ética*, será en su última instancia, el grito o la palabra; no es mera violencia, como la que ejerce el sistema para dominar-acallar autojustificado en la supuesta y ontológica raíz ética negativa del ser-humano, sino que son actos-éticos para vivir, para liberarse de lo que no deja vivir.

---

voluntad habite en las cosas mismas, de modo que la voluntad de una es también la de la otra, y cada una se adueña de la mercancía ajena mediante el abandono de la propia, en un acto voluntario común. En consecuencia, tienen que reconocerse recíprocamente como propietarios privados. Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato, desarrollado o no en términos legales, no es más que la relación de voluntades en la cual se refleja la relación económica misma” (Marx, C.: *El Capital*. Tomo I, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, p. 97).

<sup>662</sup> Dussel, *op. cit.* p. 521-522.

#### ***c4) Intersubjetividad de gentemergente***

El sujeto propiamente como *gentemergente* viene en proceso de gestación, como pudimos apreciar, y aparece claramente en el desenvolvimiento de los sistemas y, sobre todo, cuando éstos entran en crisis. A lo Freire se está denunciando los sistemas que no consideran a las víctimas, y se está proponiendo otro sistema que parte de las víctimas como contenido ampliatorio, inclusivo, vivo, dinámico, etc. “Un sujeto emerge, se revela como el grito para el que hay que tener oídos para oír”<sup>663</sup>. La víctima se revela como subjetividad emergente contra la dominación del sistema interpelando desde el grito del “ya no puedo vivir” o “el tengo hambre”.

Este grito es la última instancia del concepto de *voz-ética* y, si se quiere, es el “ya basta” de los fusiles de los zapatistas en 1994, como concientemente lo propusieron para ser escuchados, para dejar de morir de necesidades frente a los ojos, oídos, manos de la conciencia opulenta-ontológica que niega la vulnerabilidad ética para un sistema humano pero que puede quebrar al otro para sojuzgarlo, dominarlo, exprimirlo<sup>664</sup>. Siempre hay decisiones, acciones que ligan corresponsablemente a uno y otro. Con todo ello, es ineludible referirse a la vida de cada sujeto de manera activa, como sujeto autorregulado viviente histórico, cultural, social, y como crítico autoconciente. Por eso, es sujeto de la *praxis* de liberación, es el sujeto vivo, vulnerable, víctima, comunidad de víctimas y los articulados corresponsablemente a ellos. El *lugar* último de la epistemología y de la *praxis* ética es la víctima.

#### ***d) Reforma-transformación***

El eje de esta dimensión es el sujeto-socio histórico que emprende el camino transversal del cambio propiamente. Por ejemplo, en nuestra provincia de Córdoba la comunidad comechingón, en San Juan la comunidad huarpe, en el Chaco o Formosa las comunidades *Qom*, los grupos “feministas”, los partidos políticos, los movimientos ecologistas, sindicatos, etc. Luego de largos procesos de padecimientos, introspección, crítica, autocrítica, reclamos, deben actuar estratégicamente en clave transversal, que amplíe cada nivel de la existencia cotidiana tendiente a hacer la **vida** posible para todos.

Por ejemplo, además de la exigencia de devolución de los propios territorios, del reconocimiento legal y espiritual de su persona y del gozo de todos los beneficios de un ciudadano próspero, las comunidades aborígenes argentinas entregaron, el 25 de mayo de 2011, una “pequeña” carta dirigida a la presidencia de la Nación, para que la República Argentina pida *perdón* a dichas comunidades, por las políticas anti-indígenas a lo largo de su historia. También se trata de una ampliación anímica-espiritual estratégica, en sentido vivo-constructivo y no meramente formal y de consuelo. Si el sistema es ético, pide perdón antes que se lo requieran. Pero lo cierto es que aún se espera respuesta. Si el sistema no es ético, hay que hacerlo ético. Esta transversalidad es lo que se entiende por transformación, partiendo desde la realidad existente pero con crítica y principios alterativos. Son transformaciones necesarias que, en su encadenamiento, concatenación, se orientan hacia la suficiencia. No se trata de acciones reformistas, ya que éstas cumplen con los principios y criterios del sistema vigente y de su razón instrumental.

---

<sup>663</sup> *Ibid* p. 523.

<sup>664</sup> Toda esta larga historia de injusticias, de humillación y destrucción que hemos venido soportando desde hace siglos es la razón que nos obligó a levantarnos en armas el primero de enero de 1994, para que con el grito de nuestros fusiles se escuchara nuestro grito del *¡Ya basta!* El ya basta de vivir y morir en la miseria y la humillación, el ya basta de sometimientos y destrucción a nuestra vidas y nuestras culturas<sup>664</sup>.

La ética, como la hemos visto, se juega en el mostrar y normativizar la compatibilidad del sistema formal no-intencional con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético con derecho a la participación discursiva. De no producirse dicha compatibilidad (por ejemplo, cuando hay aumento de capital pero disminución de las posibilidades de vida y de la participación discursivo-democrática de la mayoría de la humanidad) la *intervención* ético-crítica se hace necesaria<sup>665</sup>.

El concepto de autoconciencia de la ética transformativa se asimila a la *conscientização* de Freire y no a lo que concibe, por ejemplo, Fichte, Schelling o Hegel<sup>666</sup>. Esta ética debe pivotear o compatibilizar entre el “espontaneísmo” de la “autorregulación” no-intencional de las masas, y el vanguardismo con pretensión *hiper* o *supra*-conciente -a lo Kantorovich- y su planificación perfecta o los líderes iluminados en sentido paternalista caudillesco. Entre la “oscuridad” de una *praxis* y la “claridad” de otra *praxis* se encuentra un gran ámbito de *claroscuros* de acciones autoconscientes (*conscientização*), cumpliendo reglas decididas hasta los efectos-límites no-intencionales que *aparecen* como autorregulados y que determinan marcos empíricos de infinita complejidad que liberan al cálculo de cualquier determinismo, lo corrigen, lo renuevan, es decir, lo subsumen positivamente en servicio de la vida y no a la inversa, para el vicio del “ser” como *ego*. El concepto no intencional se torna de momentos ambiguo en ocasiones decisivas, en nuestro autor. Es preciso establecer una precisión ético-política en este nivel de la ética<sup>667</sup>. Aquí me remito a señalar, de manera acorde, que este término se relaciona con la *vida amplia*, de manera similar a como ha tratado H. Arendt su concepto de *improbabilidad infinita*<sup>668</sup>. Leamos las siguientes líneas en las que se definen las leyes sociales como:

Tendencias socio-históricas, no necesarias, como en la naturaleza pero tampoco fruto de actos concientes, como *marcos dentro de los cuales* son posibles -y de hecho se efectúan- las acciones humanas, como resultado de cumplir las *reglas fijas concientes* definidas. El tipo de determinación no es natural ni necesario, pero tampoco conciente o caótico, es sino una regulación no-intencional que fija límites a las acciones, por el cumplimiento de las indicadas reglas fijas concientes indicadas, que se realizan -ahora sí- *como-si* fueran necesarias (a la manera de la naturaleza) por el simple hecho de *no-ser-concientes* (que es lo que llamamos no-intencionales). La no-intencionalidad (o no conciencia explícita) de los diversos agentes en todos los puntos del sistema, estructura, diagrama del poder, hace aparecer al todo de las funciones *como-sin-sujetos* (como el sistema de Luhmann)<sup>669</sup>.

La intervención de la conciencia crítica en los extremos de la espontaneidad, o vanguardismo, posee una gravitación con fundamental importancia para avanzar sobre el ámbito no-intencional, pero no a lo eurocéntrico como Husserl, sino de manera ética-crítica (*conscientização*-autoconciencia). Desde esta base que hemos establecido hasta aquí, debemos precisar la ambigüedad de la siguiente expresión:

(...) pero sería espontaneísmo suicida para la humanidad no admitir la importancia crucial y estratégica de la intervención de la *conciencia crítica* cuando los efectos *perversos* no-intencionales del sistema (como, por ejemplo, la miseria creciente de la humanidad actual como efecto no-intencional de las recetas del FMI y el BM, con su

---

<sup>665</sup> *Ibid* pp. 530-531.

<sup>666</sup> Véase nota 203 en *ibid* p. 577.

<sup>667</sup> Previamente realicé una crítica al tema en la nota 268 de mi trabajo, Bauer (2008).

<sup>668</sup> Lo he trabajado en la nota 224, Bauer (2008).

<sup>669</sup> Dussel, *op. cit.* p. 529.

neoliberalismo de mercado total ortodoxo) se han tornado insoportables, evidentes, y ponen en riesgo la reproducción de la vida de la mayoría de los sujetos humanos<sup>670</sup>.

Podemos empezar diciendo que el FMI, el BM, las Naciones Unidas, el capitalismo, etc. no juegan a los dados. El proyecto es intencional-eurocéntrico, a lo Husserl y su filosofía como ciencia estricta es el ideal como total rectora de la humanidad. Los efectos negativos son intencionales, como se establece en un plan económico neoliberal de costo-beneficio. Se destruye un cinturón industrial periférico, por ejemplo, como el que integraba Córdoba-Santa Fe-Buenos Aires, sabiendo lo que va a suceder con las familias que quedan desempleadas, sin ingresos principales, sin coberturas sociales, etc.

Por otro lado, muchos elementos que no alcanzan a ser explícitamente formulados, calculados, como efectos negativos, a su vez, son intuitivos cuando se habla del desastre ecológico, económico, cultural. No puede hablarse de efectos no-intencionales sino de un sistema de colcha corta, para expresarlo con una imagen: se le saca a los más para cubrir a los menos. En todo caso, estas élites encerradas en estas ideologías de poder (omnipotentes, invulnerables, todopoderosas, eternas, etc.) no son concientes del costo ético-humano que se hacen a si mismos, pertrechando perversamente sistemas de acumulación como el que estamos criticando. Así, cuando aumenta el capital, decrece la vida tornándose el capital en “vida” y la vida en nada. Esta no-intencionalidad, no conciencia, es muy difícil de corregir en el instinto de autoconservación de las élites, porque tal instinto en dichas élites funciona en su carnalidad sacrificando el todo por la parte. Podemos parafrasear a A. Einstein, diciendo que aún resulta más fácil abrir el átomo que el instinto de conservación de estas opulentas elites de éticas paupérrimas.

Podemos observar la complejidad en la que se mueve la disputa reforma versus revolución y transformación; son temas que irán siendo abordados a lo largo de Política de Liberación. Los sujetos reformistas se mueven dentro de la dimensión ontológica-naturalista de funcionalidad para con el sistema vigente al cual tienden en realidad a conservar. El horizonte de la razón instrumental-técnica para ellos es lo fundamental, ya que permite el aumento de la tasa de ganancia del capital, de su empresa, de los bancos. Están muy atentos cuando el sistema decrece al respecto. Sus reformas son en *pro* del capital. Se trata de cumplir con los principios y criterios del sistema instrumental. No se trata de cambios pacíficos y no violentos; éste es el fetichismo de su discurso; en realidad evita los caminos de los cambios decisivos, profundos, rupturales, humanos, éticos, etc. Estos aspectos y otros deben asumirse para la construcción de una sociedad más justa.

Por otro lado, el sujeto revolucionario y su tiempo, siempre volvedor-retornante en la historia, es un paroxismo del horizonte de transformación. Si bien estos dos momentos se distinguen radicalmente del reformista, a su vez, se diferencian entre sí, como hemos esbozado. Rosa Luxemburgo distinguió claramente reforma social de revolución, estando en un contexto álgido, revolucionario y crucial de la historia humana. Mientras que Dussel, a partir de críticas como las de su amigo Hans Schelkshorn (Viena, Austria) comienza a especificar este horizonte de transformación. Le señalaba el filósofo vienés que la ética de la liberación pareciera ser válida solamente para situaciones revolucionarias. Su observación crítica consistía en el hecho histórico de que las revoluciones emergen en momentos excepcionales de la historia, como también lo ha sabido indicar de manera precisa H. Arendt. Críticas de este tipo guardan gran valor para el desarrollo de un trabajo ético no tenido suficientemente en cuenta.

Si la ética cayera sólo en pretensiones revolucionarias excepcionales, perdería la mayor proporción de su savia, sustancia, vida ética, es decir, dejaría de ser cotidiana enraizada en la vida, y no en la lógica del sistema. Aunque lo hemos aclarado en numerosas ocasiones, siempre es preciso continuar haciéndolo para evitar malos entendidos. No se trata de una ética

---

<sup>670</sup> *Ibid* p. 530.

= vida, sino de una ética en servicio de la vida y que sirva para la vida cotidiana, en sentido liberador. De esta manera, distingo dos etapas necesarias pero no suficientes, los cuales se suceden uno a otro como en un *continuum* desde lo explícito o la oscuridad, hasta el silencio, cuando los momentos opresivos son unilaterales, como los de la *pax romana*, *pax incaica*, *pax americana*, etc.

Podemos leer otra opinión de nuestro autor aunando estos dos elementos en lo que puede ser considerado como nueva interpretación sobre tales sucesos:

Sólo la transformación *crítica* de un sistema de eticidad completo (una cultura, un sistema económico, un estado, una nación, etc.) lleva el nombre de revolución. Así, la revolución no es sino el momento extremo de un nivel de complejidad que comienza en su posición mínima por la transformación de una máxima de la vida cotidiana en referencia a una acción posible<sup>671</sup> [por mínima que sea o parezca].

Esta opinión tiene el respaldo de todo el trabajo de la Ética de la Liberación como proyecto de transformación en ambos niveles: el micro, meso y macro. De todas maneras, estamos trabajando de forma concreta no ideal con respecto a la Ética de la Liberación. Se trata de un proceso infinito, inacabable, que debe tener su continuidad, no de un desarrollo que se agote en lo ya formulado. Leamos, pues, unas líneas que no pueden desatenderse: “Lo que hemos ido arquitectónicamente indicando en toda esta obra hasta aquí, es estrictamente una introducción a la famosa formulación de Marx, cuando plasmó la Tesis 11 de sus *Tesis sobre Feuerbach*”<sup>672</sup>. Por ello, es de crucial importancia continuar el trabajo en una Política de la Liberación propiamente.

Para cerrar, esta Ética de la Liberación se trata de una ética de transformación, no es reformista. Desde su servicio para la vida estimula actos de creación política en clave liberadora, como seguiremos desarrollando a lo largo del trabajo. La última cuestión al respecto:

La Ética de la Liberación es mucho *más compleja* que estas simplificaciones; espero que lo *suficientemente* compleja para evitar unilateralidades superficiales, pero también para no caer en complejidades *innecesarias* -de las que algunos pueden criticarnos-. Sabemos que el perfecto equilibrio empírico es imposible<sup>673</sup>.

Es imprescindible no polarizar en los aspectos aludidos, como el de reforma en primer lugar, y el de revolución como momento excepcional al que sólo debe servirse, sino asentarse en una base ética cotidiana, en un *continuum ético crítico-constructivo*. Como el perfecto equilibrio empírico es imposible, la *materia* del proceso constructivo es inacabable. Al mismo tiempo, habrá que corregir a los mismos que elaboran sus críticas, y así sucesivamente. El proceso actualmente, se nos presenta como un emergente dinámico por excelencia.

#### ***e) Coacción legítima, violencia, praxis de liberación***

Asimismo, el paroxismo de la transformación estratégica es la revolución, y el extremo de la acción táctica en su factibilidad ética, como supremo peligro, es la declaración de guerra. Las guerras, revoluciones, totalitarismos, han signado el Siglo XX. Con la caída del muro de Berlín, el desmembramiento de la URSS, la globalización de los vectores capitalistas (mercado

---

<sup>671</sup> *Ibid* p. 533.

<sup>672</sup> *Ibid* p. 537.

<sup>673</sup> *Ibid* p. 536.

descarnado) se había impuesto una unimaníaca dimensión cuasi sin contrapartida, cumpliendo al parecer “la revolución liberal mundial”<sup>674</sup> que las víctimas, a su vez, no sólo padecían sino que votaban engañadas en el escenario de un mundo de posibilidades. El nivel opresivo fue tan estrecho y castrador que se identificó el consumo con la vida (ser = tener; consumo = vida). Quién iba a pensar veinte años atrás que entrado el Siglo XXI asistiríamos a un embellecimiento de la lucha ética de liberación de los pueblos, sus resistencias, sus alternativas, etc. y sobretodo en América, supuestamente signada a ser la cenicienta del globo. Leamos pues las siguientes líneas:

En realidad, el clima preponderante entre las izquierdas era el del sectarismo que, al mismo tiempo que niega la historia como posibilidad, genera y proclama una especie de fatalismo liberador. El socialismo llega necesariamente... es por eso que si llevamos la comprensión de la historia como fatalismo liberador hasta sus últimas consecuencias, prescindiremos de la lucha, del empeño en la creación del socialismo democrático, como empresa histórica. Desaparecen así la ética de la lucha y la belleza de la pelea. Creo, y más que creo, estoy convencido de que nunca hemos necesitado tanto de posiciones radicales -en el sentido en que entiendo la radicalidad en la *pedagogía del oprimido*- como hoy. Para superar por un lado los sectarismos basados en verdades universales y únicas y, por el otro, las acomodaciones pragmáticas a los hechos, como si éstos se hubieran vuelto inmutables, tan al gusto de posiciones modernas los primeros, y modernistas las segundas, tenemos que ser postmodernamente radicales y utópicos. Progresistas<sup>675</sup>.

Se trata del progreso cualitativo del que habla Dussel, con la diferencia que lo que Freire llama postmodernidad radical, trabajando con la alteridad desde una dimensión ontológica, Dussel lo llamará transmodernidad desde el acceso de una dimensión alternativa transontológica, que en este trabajo estoy exponiendo paso a paso y en cada nivel. En este párrafo nos encontramos, como podemos observar, en el nivel de los medios, de la táctica, de la razón instrumental, considerando efectivamente el horizonte de factibilidad crítico-ético de salida, de liberación, de la víctima a nivel planetario. Revolución y guerra son hechos dramáticos en los que, aunque fueran necesarios, como también justos, no es posible evitar la muerte y el sufrimiento de víctimas.

El progreso cualitativo que al respecto resta, parece *cuasi* infranqueable. Aunque por cierto, en el arrancar de la humanidad no venimos de revoluciones y guerras, como las que conocemos en la historia, pero tampoco y mucho menos de una vida reducida al mercado. Para Dussel la revolución es un momento de transformación extrema, ubicada en el horizonte de la razón estratégica, mientras que la guerra es como mediación límite de la táctica, es un momento de la razón instrumental. La guerra puede tener estrategia y táctica, pero como tal, es una mediación de la política, y es continuación de la política (estrategia) por otros medios (instrumental). Basado en esta afirmación de Clausewitz, acuerda Dussel que se da el paso de lo estratégico a lo instrumental<sup>676</sup>. Aunque teorizar sobre estas cuestiones ha servido para justificar la violencia en más de una ocasión, no es este el caso de nuestro abordaje. Nuestro análisis se dirige a mostrar cómo esta “coacción” se transforma en violencia cuando pierde legitimidad<sup>677</sup>.

Con referencia a la vida comunitaria y a lo acordado válidamente entre las partes, las instituciones vigentes deben apoyarse en una coacción legítima. La razón es muy simple. No se trata de la convivencia de seres perfectos autorregulados perfectamente, entonces es necesario

---

<sup>674</sup> Fukuyama, F (1992, cap. IV) en Dussel, *ibid* nota 241, p. 579.

<sup>675</sup> Freire, P.: *Pedagogía de la Esperanza*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 48.

<sup>676</sup> Véase nota 242, en Dussel, *ibid* p. 579.

<sup>677</sup> *Ibid* p. 539.

contener, encauzar a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos aceptados válidamente, aunque los mismos tampoco sean perfectos, pero que han librado un proceso que el que está en desacuerdo debe desarrollar. El marco en el que se debe encuadrar este pequeño análisis es el de las condiciones honestas del sistema de eticidad que hemos descrito a lo largo de nuestro tratamiento, no en el de las condiciones del actual sistema. De lo contrario, no se distinguiría lo que aquí se está afirmando. Admitir la coacción legítima no implica aceptar la dominación (des-honestidad) como constitutiva de la legitimidad, como supone M. Weber e incluso el anarquista, sino que implica otros aspectos que son parte de un proceso ético según lo hemos descrito; por ejemplo, acuerdo mutuo por consenso, con factibilidad empírica, con funciones sociales que puedan tener recursos comunitarios.

No se trata de mecanismos de estabilización del sistema capitalista sino de un sistema ético. En este sentido, la legitimidad de la que hablamos no se reduce, como en los sistemas formales del capitalismo, al consentimiento producto de la mejor argumentación “*consumada*”, sino que se trata de las mejores razones conservadas pero en participación simétrico-discursiva de los afectados, como también fundamentalmente, en la aceptación de un orden institucional en cuanto logra la producción, reproducción y desarrollo, proyección de la vida humana de los miembros de las comunidades. Esta coacción no puede ser denominada violenta aunque en el uso de su fuerza estén leyes, tribunales, armas, organismos policíacos, lugares de reclusión pero como efectivos correccionales éticos, no como institucionalización de la perversión, o especialización en el delito.

Deseo dejar esa palabra (violencia) para un uso ético bien determinado, negativo, perverso, y por lo tanto, nunca podría aceptarse con justicia la violencia, pero hay que definirla antes conveniente e inequívocamente, distinguiéndola de otros usos de las fuerza legítimas, legales, justas, honestas y hasta meritorias, dada la heroicidad del que la ejerza por deber y como servicio ético a la comunidad, a la humanidad<sup>678</sup>.

La fuerza que ejerza el sistema vigente (capitalismo) contra los *nuevos derechos* será para las víctimas no coacción legítima, sino que, en sentido estricto, será violencia. Los nuevos derechos se manifiestan históricamente en la dimensión del progreso cualitativo emergente desde la sensibilidad-racionalidad-sensibilidad de las víctimas. “Violencia = uso de la fuerza contra el derecho del otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la exclusiva reproducción del sistema vigente, pero no la reproducción y desarrollo de la vida humana)”<sup>679</sup>, y más adelante nos proporciona otra definición más sintética y a la vez complementaria a la ya escrita. “Violencia es el mero uso de la fuerza, coacción, contra el derecho legítimo del otro (otro que tiene ahora conciencia de ser un sujeto autónomo con derechos nuevos)”<sup>680</sup>. Cuando Washington en Nueva Inglaterra, Hidalgo en Nueva España, Louverture<sup>681</sup> en Haití, F. Castro en Cuba se levantan contra Inglaterra, España, Francia, EE.UU. respectivamente, tienen clara conciencia ético-crítica de que, como víctimas del colonialismo, había perimido para ellos la validez de los derechos de las monarquías europeas, y de la democracia estadounidense; en el caso de Cuba, ante la *nueva validez* de los derechos nuevos emergentes de los sujetos históricos (gentemergente) de EE. UU., México, Haití, Cuba, etc. sucesivamente. Las antiguas *coacciones legítimas*, como las de Inglaterra, España, Francia, se han convertido en violencia, mientras que la *coacción defensiva* de México, Haití, Cuba, es ilegal para Inglaterra, España, Francia. Estamos asistiendo en pleno Siglo XXI a acontecimientos similares que se dan en Cuba, Venezuela, Ecuador, Bolivia, frente a EE.UU.,

---

<sup>678</sup> *Ibid* p. 540.

<sup>679</sup> *Ibid* p. 541.

<sup>680</sup> *Ibid* p. 548.

<sup>681</sup> Este líder no está incluido en la visión de Dussel, y al tema lo desarrollaré en el trabajo sobre Haití.

C.E. y sus democracias formales-neoliberales-imperiales. Los primeros que quieren ver fracasar estos proyectos son sus verdugos, los cómplices de la dominación de EE.UU., C.E. y Cía.

La comunidad de los que constituyen el movimiento social, que por ser nuevo es ilegal -ya que reivindica derechos *emergentes*, todavía no sancionados positivamente-, cobra mayor conciencia de la superioridad ética de su causa, y adquiere una creciente y mutua convicción de la legitimidad de su acción, que consolida el autorreconocimiento de su propia dignidad y la co-responsabilidad mutua. La acción, como podrá entenderse, tiene legitimidad crítica contra la legalidad coactiva de las estructuras dominantes<sup>682</sup>.

Esta legitimidad crítica, propia de una comunidad de víctimas organizadas, es lo que desenmascara a la legitimidad dominante explicitando su crisis directa y proporcionalmente con la crisis de reproducción de la vida, el desastre ecológico, la miseria de los dominados y excluidos, para pasar a construir una nueva dignidad ética, amplia, inclusiva, simétrica, participativa, etc. La legitimidad puede redefinirse en sentido primario y básico para Dussel como “la *autovalidación comunitaria*”<sup>683</sup> que recibe un orden político como otros sistemas prácticos desde la capacidad empírica de dichas órdenes, desde los tres aspectos principales que ya he mencionado; en primer lugar, la reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos (*material*), en segundo término, la participación intersubjetiva simétrica para la toma de nuevas decisiones de los afectados (*formal*), y en tercer lugar, crucial, ya que debe posibilitar concretamente a través de mediaciones instrumentales (*factibilidad*) el encuentro de los aspectos anteriores y la creación del consenso para la aceptación de dicho empírico orden político.

A la Ética de la Liberación le interesa estrictamente el momento en el que la legitimidad del orden dominante -en el sentido weberiano- se torne *ilegítima*, y aquí ya no vale ni el tipo de dominación burocrática instrumental, tradicional, valorativo o carismático excepcional<sup>684</sup>.

En los países desarrollados de Europa, EE.UU, Japón, se encuentra el 15% de la humanidad pudiente, mientras que el otro 85% se halla en los restantes continentes (América Latina, África, Asia, Oceanía); aquí la reproducción material es nula, dificultosa, escasa, etc. En América Latina el 40% de la población vive en condiciones de pobreza y el 17% en la indigencia<sup>685</sup>. Este es un punto crucial en donde el sistema vigente también se deslegitima. Además la Ética puede trabajar con índices pero no de una forma meramente cuantitativa, sino cualitativamente, mostrando el impacto que ello tiene en la ética, política, economía crítica o humanitaria, etc.

La Ética propone la liberación como un tipo de legitimidad para otro orden social, el cual no posee pretensión de dominación. No se trata de ninguno de los tres elementos dominadores weberianos: carisma del jefe, caudillo, hechicero, etc., lo burocrático, lo tradicional (aculturador), sino de una acción liberadora en lucha por el reconocimiento de una nueva legitimidad asentada en la reproducción y desarrollo de la vida, los nuevos derechos, el consenso-participación desde los afectados, etc. Es claro que este tipo de legitimidad de la que parte la *praxis* de liberación, y que la afirma, no es ninguno de estos tres tipos de dominación,

---

<sup>682</sup> *Ibid* p. 543.

<sup>683</sup> *Ibid* p. 545.

<sup>684</sup> *Ibid* p. 546.

<sup>685</sup> Véase Arceo, Enrique: “El fracaso de la reestructuración neoliberal en América Latina. Estrategias de los sectores dominantes y alternativas populares”, en *Deuda externa e integración económica internacional de la Argentina 1990-2004*. FLACSO sede Argentina y SECYT, p.58.

y en su comienzo tampoco de una nueva dominación, sino de un tipo de organización crítica, ética, liberadora. Desde este suelo no pueden considerarse estas acciones, *praxis*, como violentas, no atentan contra el derecho a secas, sino que buscan ampliarlo, y en esa ampliación se da lo nuevo inclusivo de base intersubjetiva crítica.

Puede oponerse al derecho de acumulación, pero este derecho atenta contra el derecho de reproducción y desarrollo de las mayorías. Aunque la nueva legitimidad tenga base legítima crítica en la gentemergente-comunaemergente de víctimas, *parece* ser violenta frente al derecho de acumulación del sistema vigente. Pero en realidad, es el sistema de derecho restringido el que posee en ejercicio la violencia, coacción (represión), al no considerar-prever la ampliación de los derechos desde las comunidades de “*su*” territorio nacional (jurisdicción). Entonces, lo que es preciso desenmascarar es el “*su*”, y para ello hemos ido mostrando paso a paso la construcción de un nuevo sistema que, de hecho y derecho, sea de ejercicio inclusivo. Para ello, no se trata de operar cualquier medio como regla de conducta táctica para cualquier fin, ni cualquier fin como regla de conducta estratégica para efectuar los principios,

sino al contrario: los principios son el fundamento de la determinación de los fines y los medios: todos deben responder al silogismo ético correspondiente. Los principios fundamentales (ético-materiales y discursivos formales) son el marco en donde se sitúan las reglas o tácticas generales y concretas<sup>686</sup>.

A lo largo del trabajo, nuestro autor ha expuesto principios y criterios en vista de la acción transformativa futura. Se trata de una línea clara y distinta en donde se ha distinguido el camino del escéptico, del anarquista, del ortodoxo marxista que quedan a mitad de camino, como la radical distinción con el cínico, el liberal, el conservador, etc. Desde esta línea de liberación, nuestro filósofo visualiza una *praxis* de liberación que va realizando progresivamente en un progreso cualitativo, como he mencionado anteriormente, la utopía posible, viable (Freire), el proyecto de liberación, etc.

#### ***f) Criterio crítico de factibilidad y principio de liberación***

La posibilidad efectiva de liberar a las víctimas es el criterio sobre el que se funda este principio, que es el más complejo de esta Ética ya que subsume a los demás principios en un nivel más concreto, real, complejo y crítico. Las *praxis* de liberación son, entonces, unas acciones posibles que transforman las realidades subjetivas y sociales, considerando como última referencia siempre alguna víctima o comunidad de víctimas. Este criterio de transformación ético-crítico es un criterio de factibilidad con el contenido de las posibilidades de liberación al servicio de las víctimas y desde las víctimas frente a los sistemas dominantes. Entonces, el *principio de liberación* enuncia el *deber ser* que obliga éticamente a dicha transformación. Esta exigencia ética debe ser cumplida por la propia comunidad de víctimas material, formal, fácticamente. Se trata de romper las cadenas opresivas de un sistema que no posibilita la vida, y ello se efectúa desde una nueva voluntad constructiva “aquí sería una voluntad de poder ético liberador”<sup>687</sup>. Son temas que, a su vez, van abriendo paso a una política de la liberación, como veremos en lo sucesivo.

---

<sup>686</sup> Dussel, *op. cit.* p. 551.

<sup>687</sup> Nota 298 en *ibid* p. 582.

### ***f1) Criterio crítico factible de toda transformación***

Aquí explicitamos que se trata del enfrentamiento entre un movimiento social organizado de las víctimas y el sistema dominador. Hemos reiterado en numerosas ocasiones ejemplos de casos en disputa, o los posibles nuevos grupos que puedan surgir en confrontación, y basados en la exigencia de sus nuevos derechos. Sin ir más lejos tenemos la *minga* colombiana apartir de octubre-noviembre de 2008 con el lema “queremos una Colombia unida, con pueblo y sin dueño, no una Colombia con dueño y sin pueblo”, desunida, “Camina la minga, camina palabra, camina la vida”.

Los términos enfrentamiento-confrontación pueden resultar fuertes, de impacto, pero sobre toda sensación son *reales*, han acontecido a lo largo de toda la historia sin poderse eludir en las opciones de cambio. Tal vez, lo que hoy debemos intentar es no interpretarlos unimaníamente, de manera eurocéntrica, como si sólo fuera mera violencia o más de lo mismo. Ya hemos aclarado para esta ética cada uno de los términos. Aquí lo avanzo especificando que el intento posible es considerar que cada pueblo es el que elige (en lo posible decide, determina, los medios a obrar, los cuales pueden ser armados como en 1994, cuando los Zapatistas no tenían otra opción que la voz-ética de sus fusiles o la violencia dialéctica-terapéutica que proponía Fanon desde Argelia, como la guerra sin armas, conocida más comúnmente como doctrina de la no violencia en la India, propuesta por su líder ético-espiritual, M. Gandhi. Pueden haber posiciones intermedias, como la de K. N. Krumah, etc.

Estamos ante las situaciones éticas más drásticas, complejas, dramáticas de la vida. No siempre se pueden elegir los mejores medios cuando se está muriendo de hambre o en el confinamiento del olvido. Son todas realidades que deben ser tenidas seriamente en cuenta. Son infinitas las variables y situaciones concretas en las que cada pueblo debe decidir, no habiendo un manual de ética que diga lo a obrarse. Muchas veces, está lo que queda de vida de cada uno, de los pueblos, y nada más.

“No siempre el justo puede efectuar el acto de justicia”<sup>688</sup>. Es crucial deconstruir el velo de romanticismo e idealismo que suele encubrir comúnmente a los procesos de liberación, ya que llevan a contradicciones performativas autobloqueantes. Si es la vida entera lo que se le quita día a día a la víctima, y lo poco que de ella aún le queda como último reducto ético desde donde se levanta por una opción mejor, los inicios de su lucha, para romper dichas cadenas, no necesaria o teleológicamente serán siempre como una operación de quirófano, aunque se trabaje orgánicamente con las ciencias. Estos son aspectos extremos a considerar de manera inevitable, en conjunto con la clarificación de principios y estructuras que hemos descrito en la Ética.

Aunque los pueblos posean una organización de estructuras y principios clarificados, muchas veces también se encuentran entre Escila y Caribdis, teniendo que decidir y actuar en consecuencia. A veces, esta situación posee más peso que lo organizativo, pero para esta ética queda suficientemente claro que los pueblos deben, deónticamente hablando, tender de manera orgánica (*praxis-teoría-praxis*) a lo organizacional, planificado, proyectado, etc. El criterio de factibilidad de las posibles transformaciones se relaciona con las capacidades y posibilidades empíricas, tecnológicas, económicas, políticas, etc. teniendo como orientación la negación de la negatividad de la víctima. Se trata de evaluar esta situación mediante el empleo del cálculo práctico que cumple la razón instrumental y estratégica crítica.

Dentro de este marco evaluativo-cerebral humano, hay tres temas que deben considerarse, según Dussel: 1) el juicio empírico estratégico de hecho sobre el ejercicio del poder histórico-concreto del sistema dominador, analizando su momento más débil en la manifestación de su crisis interna, que lo conduce a un momento de desmoronamiento

---

<sup>688</sup> *Ibid* p. 554.

entrópico; 2) la posible y factible capacidad de la comunidad organizada de las víctimas para efectuar con *éxito*, empíricamente, a través de medios eficaces, los fines estratégicos programados, considerando los diagramas de poder. En este caso, no se trata de una voluntad de poder, de dominio, sino de una “voluntad de poder-vivir y participar simétricamente en la toma de decisiones”<sup>689</sup>; 3) las condiciones y coyunturas objetivas y concretas desde donde es viable realizar las transformaciones iniciales, parciales, totales, etc. que tienen sumergida a la víctima en la negatividad dominadora.

### ***f2) El juicio crítico acerca del poder del dominador***

Por principio, el sistema establecido debe tener más poder que los sujetos socio-históricos que emergen del proceso de liberación. Pero por diferencia, la *praxis* de liberación muestra su factibilidad, más que desde su propio poder, desde su vulnerabilidad, aún más expuesta, y desde la fragilidad y fisuras del propio sistema dominante, devenido en crisis, desenmascarando a su vez la soberbia, el poder opresor del sistema que produce víctimas. Estamos ante dos cadenas causales: por un lado, lo que produce la negatividad de las víctimas (sistema), y por otro lado lo que imposibilita la perpetuación de un sistema en el tiempo (vida-*praxis* de liberación).

Entonces, “la mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya manifestación de crisis del sistema”<sup>690</sup>. Es imposible que el sistema no posea contradicciones. Esto se corresponde con un límite del poder del sistema dominante y con su consecuente principio de imposibilidad de perpetuación. “La lucha por la vida tiene futuro ante sistemas de muerte que se contradicen inevitablemente”<sup>691</sup>.

### ***f3) Auto-evaluación de la capacidad práctica de la comunidad de la víctima***

La comunidad de víctimas debe autoevaluar situada, concreta y realísticamente sus fuerzas y capacidades. La apertura participativa al diálogo de las partes pone en juego elementos que posibilitan dicha evaluación. Por otro lado, no es posible que la comunidad de víctimas pueda enfrentar al sistema dominador con, por ejemplo, una guerra de movimientos estratégicos. A su vez, tampoco éste es el objetivo de una comunidad de víctimas, sino, por el contrario, se trata de generar opciones inclusivas, rehuyendo la lógica de la muerte (necrológica).

Este tipo de enfrentamientos es inducido muchas veces de manera inevitable, por la propia lógica contradictoria del sistema cuando resiste en el último reducto de su derecho de acumulación autoconservante. Las comunidades de víctimas tienden a la auto-organización, que les recupera la vida robada, perdida, sacrificada por el fetiche del capital. Esta es su posición. “En fin, es la comunidad el sujeto socio-histórico de la acción. Equivocarse es fácil (tanto en la sobre-estima como en la *mínus*-estima), pero aún de los errores, se puede aprender”<sup>692</sup>.

---

<sup>689</sup> Véase nota 308 en *ibid* p. 582.

<sup>690</sup> *Ibid* p. 555.

<sup>691</sup> *Ibid* p. 557.

<sup>692</sup> *Ibid* p. 558.

#### **f4) Coyuntura objetiva de la factibilidad de la transformación**

Se trata de la esperanza de la utopía viable abriendo los espacios que abarcan la distancia entre la factibilidad y la efectiva realización. Son las utopías de la vida, *biotopía*, *eutopía*, *anápolis*, frente a las *utopías* de la muerte, necrotopías. Estas *utopías* (conquista, colonización, liberalismo, neoliberalismo, capitalismo) justifican la existencia de las víctimas. Las comunidades de víctimas, por el contrario, pueden lograr soñar en *utopías* que abren horizontes de factibilidad y que humanizan hasta a sus verdugos. La *utopía* es como el sol, nunca se pondrá un pie en él, pero su fuego, su calor, calidad, cualidad, movimiento, nos da la vida, nos hace andar los caminos, nos hace falta. A esto llamo *biotopía*. El lugar es la vida, que las comunidades median con proyectos y programas concretos basados en el cuidado.

#### **g) Principio-Liberación**

Este principio formula de manera explícita un momento deontológico. Este momento es entendido -como dijimos- en parte, como el deber ético-crítico de la transformación, siendo posibilidad empírica de reproducción y desarrollo de la vida de la víctima en comunidad, y como desarrollo factible de la vida humana en general. Es el progreso cualitativo del que ya hemos hablado. Subsume los demás principios y obliga a cumplir por deber el criterio ya definido como obligatorio para todo ser humano.

Aunque esta transformación es asumida en su inicio por las comunidades de víctimas, la ética no puede quedarse en una apuesta parcial, sino en transformar las conexiones evaluativas cerebrales humanas (neuroética de la liberación) para un contexto constructivo. De lo contrario, continuamos en una necrología que engulliría en el mediano y largo plazo, las opciones nacientes. Descripción del principio: El sujeto que opera ética-críticamente, debe liberar a la víctima como participante de la comunidad a la que pertenece, por medio de, por un lado, una transformación factible de los momentos que causan la negatividad material, discursivo-formal, y por otro lado, la construcción, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, esto es, nuevas normas, microestructuras, leyes, instituciones, o sistemas completos de eticidad donde las víctimas puedan vivir siendo participantes plenos.

Se trata, en todos sus aspectos, de una nueva casa que va transformándose desde sus cimientos, y no de una misma casa que va modificándose. El interés liberador se funda en la idea regulativa de una sociedad sin víctimas (*utopía*), aunque se sabe de su imposibilidad empírica. Pero la razón liberadora es la que actualiza constantemente dicho interés. La lógica de la vida soluciona, actualiza, mientras la lógica de la muerte justifica y cosifica a los sujetos víctimas.

#### **g1) Momento negativo del principio liberación**

Se trata de la obligación ético-liberadora de enfrentar, en primer término, la deconstrucción concreta de las causas de negatividad de las víctimas, confrontando la *violencia legal* del sistema dominante que ha perdido legitimidad ante las víctimas. “Dan la vida por un aumento de vida: por la liberación de las víctimas. La *praxis* de liberación es lo peligroso por excelencia, porque enfrenta al *poder* ilegítimo con la debilidad de la corporalidad indefensa (o con medios siempre inferiores pero legítimos) de las víctimas”<sup>693</sup>.

---

<sup>693</sup> *Ibid* p. 560.

### ***g2) Momento positivo del principio liberación***

Continuamos explicitando un punto más que hemos tratado en el cuerpo de esta última parte de la Ética. Liberación no sólo consiste en el momento negativo anterior, en donde se destruyen los muros de la negatividad que aprisiona, como tampoco es suficiente la sucesiva deconstrucción, es decir, qué materiales-elementos quedan para ser empleados, sino que, positivamente es necesario desarrollar la vida humana construyendo y proyectando nuevas instituciones, sistemas, abriendo “nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de lo Mismo”<sup>694</sup>. Debemos señalar crítico-positivamente que, frente a los planificadores *Standard* o funcionales al capital, que combaten el pensamiento utópico, recaen en una utopías castradoras al postular la plena planificación concreta, ignorando, omitiendo o esquivando el considerar el imaginario como un elemento crucial, siempre actuante, ineludible en toda construcción-planificación.

En una ética de la liberación, se trata de una utopía amplia, abierta que *pone* el imaginario en función liberadora (Sartre), asentado en propios horizontes históricos. “La *praxis* de liberación intenta *lo posible*, lo factible, desde las circunstancias dadas, en favor de las víctimas”<sup>695</sup>. Para esta ética, constituir el nuevo orden, es viabilizar el bien II, la realidad II, la filosofía II, etc., siendo el bien I parte fundamental de la ética de liberación. Desde esta base I, y con las víctimas que profundizan dicho sistema vigente, se construye el bien II, que reproduce y desarrolla la vida de las víctimas como fruto de un trabajo constructivo-liberador del pasado opresivo. De esta manera, queda arquitectónicamente situado el momento positivo liberador.

### ***g3) Aplicación y novum como nuevo bien***

Para finalizar el tratamiento de esta Ética, además de abordar específicamente el tema de la aplicación, cerraremos con una reflexión metodológica, que dará continuidad a la parte política que he venido adelantando y que abordaré posteriormente. El borramiento del sujeto por parte de los postmodernos, posee básicamente dos aspectos no convenientes; por un lado, deja a las víctimas sin visión de sujeto histórico posible, y por otro, enmascara ingenuamente al sujeto dominador responsable, en primer término, de la opresión ejercida. Podemos agregar un elemento más: en general, la visión de la historia se deconstruye a tal punto, que no es posible armarse de una visión crítica de procesos históricos, es decir, no solo se borra al sujeto y se enmascara al opresor, sino que se suprime la historia, su memoria, fuentes de identidades etc.

“Afirmamos, por nuestra parte, la necesidad de reconocer concreta y positivamente al *sujeto ético* viviente y comunitario”<sup>696</sup>. Es necesario reconocerlo como sujeto, cuando irrumpe en la estructura social siendo víctima de un sistema autorreferente-dominador que los niega material, formal, fácticamente. Es preciso reconocer histórica, social y culturalmente, las diversidades intersubjetivas de comunidades víctimas, cuando luchan por sus nuevos derechos. Se reconocen los diferentes procesos de emergencia, de gestación, de lucha, que a su vez no niegan la universalidad de la razón material y formal (discursiva) sino por el contrario, la amplían, concretizan, enriquecen. Proceso que se lleva a cabo frente a un sujeto hegemónico con domicilio, con historia, no estratosférico.

Nuevamente, la reflexión sobre la cuestión de método aflora hacia el final de la Ética. Todos estos caminos de las alteridades subjetivas, surcan transversalmente la estructura vigente, desde la visibilización de los diversos rostros (corporalidad, materialidad, formalidad,

---

<sup>694</sup> *Ibid* p. 560.

<sup>695</sup> *Ibid* p. 561.

<sup>696</sup> *Ibid* p. 562.

factibilidad crítica) del otro. Toda esta emergencia, como proceso de una ética de la liberación, es lo que nuestro filósofo llama “*momento analéctico* del método dialéctico”<sup>697</sup>. Como hemos descrito a lo largo del trabajo, se parte de la positividad “dis-tinta”<sup>698</sup> como diversidad alterativa-alternativa no eurocéntrica para encontrar la universalidad en un trabajo profundo de ampliación de los vectores que le posibilitan la vida a la diversidad alterativa.

Ha de obrarse el bien II en vista del bien supremo. El bien II consiste en la adecuada articulación de los principios-criterios críticos de la segunda área de la arquitectónica ética en el seno de la emergencia de los nuevos derechos. El bien supremo “que mide todo otro bien, es la plena *reproducción* de la vida humana de las víctimas”<sup>699</sup>. Con el término *pleno* se incluyen los momentos materiales, formales, de factibilidad y críticos<sup>700</sup>. Se trata de la construcción de una nueva estructura en donde las víctimas sean participantes en pie de igualdad, y por ello, la plena reproducción significa relaciones de contención, afecto, comida, vestido, hogar, alfabetización, gozo, etc. desde donde la víctima deja de serlo.

No olvidemos que “el bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible”<sup>701</sup>. El comunismo de Marx, siendo el reino de la libertad, era una idea regulativa y una etapa histórica como tal<sup>702</sup>. No nos olvidemos de la metáfora del Sol, habitamos en su calidez, en sus posibilidades. Estamos y somos en la vida que posibilita, esa es nuestra condición. Sería demasiado el engruimiento humano, al pensar en que podemos habitarlo. De robarle a los seres humanos, pasaríamos a robarle al Sol. Actualizar permanentemente la vida para todos es de lo que se trata esta cuestión ética. “Se trata de la histórica emergencia de lo nuevo dentro de una concepción transmoderna del progreso cualitativo de la humanidad”<sup>703</sup>. Por último, nos dice nuestro filósofo:

El bien, como fruto de la *praxis* de liberación, es el éxito de una empresa difícil, ardua, que se opone siempre a fuerzas superiores, a las estructuras de los que ejercen el poder del bien vigente y tradicional. Por ello, su obra es fruto de las cuatro virtudes cardinales llevadas al paroxismo: fortaleza incommovible, temperancia incorruptible y disciplinada (hasta soportar la tortura sin delación alguna por parte del rehén sustitutivo) prudencia inteligente de la factibilidad ante fuerzas siempre mayores, y justicia que no negocia contra toda esperanza ante la víctima indefensa<sup>704</sup>.

### ***h) Reflexión final***

La ética de la liberación se construye sobre juicios de hecho, y los hechos masivos a los que se refiere, es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de modernidad capitalista. Por ello, se erigió un principio universal que es completamente negado por el sistema vigente globalizado; éste es el deber de la producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida de cada sujeto humano en comunidad, frente a un sistema finito que aumenta el valor de cambio antes que la vida o en detrimento de ella, como de hecho acontece. Leamos la siguiente expresión que evita los absolutos cerrados y que se encamina a soluciones posibles:

---

<sup>697</sup> *Ibid* p. 562.

<sup>698</sup> *Ibid* p. 562.

<sup>699</sup> *Ibid* p. 564.

<sup>700</sup> Véase nota 333 en *ibid* p. 583.

<sup>701</sup> *Ibid* p. 565.

<sup>702</sup> Cf. *ibid* p. 565.

<sup>703</sup> *Ibid* p. 565.

<sup>704</sup> *Ibid* p. 566.

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)...<sup>705</sup>.

Se trata de una ética de la re-sponsabilidad *a priori* por el otro, como *a posteriori*, asumiendo los efectos negativos que niegan a las víctimas. Es una ética radical que afirma al otro como dis-tinto y proyecta el desarrollo de su vida, y desde las cuatro virtudes cardinales, enfrenta a los cuatro caballos del Apocalipsis: terror, hambre, enfermedad y muerte. Una ética indubitable es imposible, pero no cabe duda, desde la lucha de liberación, que una ética crítica debe y puede emprenderse para poder vivir, justa, bien, saludable, bellamente. “Esta Ética de la Liberación, entonces, intentó justificar filosóficamente la praxis de liberación de las víctimas en esta Edad de la historia, a finales del siglo XX y comienzos del III milenio”<sup>706</sup>, y como he mencionado, hacia esta primera década de este tercer milenio, acudimos a un movimiento efectivo de pulseadas de *utopías* y contra-globalización, etificado en naciones, países, culturas emergentes, movimientos, grupos que están intentando, ensayando, logrado articularse desde alternativas propias.

---

<sup>705</sup> *Ibid* p. 566.

<sup>706</sup> *Ibid* p. 567.

## CUARTA PARTE

Cuando se piensa en el poder, en cómo se ha llegado a Él y cómo se usa en beneficio propio, se abre la pregunta no sólo en torno a qué democracia queremos, sino también en torno a una nueva relación entre Ética y política, tratando de que esta última se vuelva a plantear como una actividad noble que busque la organización del bienestar común<sup>707</sup>.

### *Historia de la Liberación Política*

Toda la obra *Política de la liberación* como modelo institucional analéctico para el desarrollo humano y la inclusión comunitaria, puede ser considerada con un anti-hobbes. Esto se trata de un proceso que va de una política de la dominación (mera *potestas*) del mandar mandando, avasallando y atropellando, hacia una política de la liberación (*potentia* comunal) del mandar escuchando, consultando, obedeciendo y rectificando. Veremos en adelante en qué consiste este proceso político desde la visión del institucionalismo analéctico o *anápolis* que vengo construyendo.

### *Intermezzo entre ética y política*

En el camino entre estos dos bloques-suelos, ética y política propiamente para una cultura de la liberación, fueron elaboradas unas series de obras menores, preparatorias del momento actual de nuestro filósofo y que tendremos en cuenta en el desarrollo del tema. Estos libros también son productos del dictado de clases, diálogos y ponencias, en seminarios, jornadas, simposios y congresos. Estos trabajos son menores en relación a los que le sucederían, pero no menos fundamentales a la hora de roturar el terreno que permitirán sembrar una política propiamente.

Mencionaremos los más importantes entre estas obras: *Hacia una filosofía política crítica* (2001); el programa de diálogo que continuó con Apel en 2002 en Ciudad de México y en 2004 en Sevilla; los Seminarios de Filosofía Política (el orden ontológico político) que van preparando una arquitectónica política en los años 2004 y 2005; *20 tesis de política* que ordena, pensando en los jóvenes, los términos imprescindibles de una *Arquitectónica* política y de la *Crítica* política; *Materiales para una política de la liberación* (2007) que en veintidós artículos pretende no solo reflexionar conjunta y relacionadamente sobre las tres políticas en marcha, sino, a su vez, delinear temas que tratará posteriormente en dichas obras; por último, lo que considero que es un preludio explícito de la primera política con el texto “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad” (2008<sup>708</sup>). En este trabajo se postulan, criterios, principios y argumentos que promueven una visión histórico-política crítica al eurocentrismo, que será profundizada y tendrá continuidad en *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*.

---

<sup>707</sup> “D) Nuevas formas de hacer y decir la política. Innovaciones para las luchas de fin de siglo. El mandar obedeciendo. Los medios y los fines”, en *Crónicas Intergalácticas EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. México-Chiapas 1996*. Ediciones La Rosa Blanca, Buenos Aires 1997, p. 59.

<sup>708</sup> Este texto es concebido en el año 2005 como ponencia en el marco del II Congreso de la Asociación Filosófica del Caribe de Puerto Rico. Luego el tema será renovado para la conferencia expuesta en la X Feria del Libro en Santo Domingo en 2007.

## ***Esquema general de Política de la Liberación***

Considero imprescindible realizar este cuadro debido a la complejidad y extensión de la obra. Como quien realiza un mapeo del territorio que se deberá surcar. Los tres volúmenes de la política que poseemos se corresponden, el primero con la dimensión histórica, el segundo con la dimensión de la arquitectónica y el tercer tomo con la dimensión crítica de estos campos antecedentes. La histórica es la visión de un proceso que se corresponde con el nivel óptico cumpliendo con la primera estación denominada *praxis* de una tríada que se propone recorrer el autor.

Nuestro filósofo la denomina *praxis* pero nosotros sin alterar el proyecto le denominamos práctica con la intención de precisarlo aún más. Al final de este cuadro lo terminaremos de aclarar. La arquitectónica es la lógica que se corresponde con el nivel ontológico cumplimentando la segunda estación denominada teoría. La Crítica es el cruce entre el proceso y la lógica, correspondiéndose con el nivel óptico-ontológico denominado *praxis* crítica. Ninguno es un nivel puro en su especificidad. Ambos están entre-tejidos pero a la hora del recorte metodológico analéctico hay un predominio específico de la disciplina que define dicho nivel.

Esto es, en el nivel histórico predomina la visión de proceso histórico pero no está ausente la **lógica** liberacionista que conduce al autor en su reconstrucción. En el nivel arquitectónico predomina la lógica pero no está ausente la historia que le brinda un entramado, contenido y anclaje a la propuesta categorial. En estos dos niveles esta presente la Crítica, que a su vez reconduce estos elementos con un sentido librador, en un juego muchas veces imprevisible. En el nivel Crítico, a su vez, esta presente la histórica, conjuntamente con la lógica reelaborada en un magma aún más complejo, que no solo reconstituye el proceso, sino que tiende a reconducir la acción colectiva con una propuesta clara y explícita que tiene el sentido de la liberación.

Por ello al primer término de la tríada no la llamo *praxis*, sino práctica, ya que es el legado de otra época (*praxis*) que recibe el autor. El tercer término de esta tríada lo denominó *praxis* debido a que se pone en juego una reelaboración y conjunción contemporánea recanalizando la acción (práctica) a través de una propuesta explícita (teoría) realizada hasta ahora de manera parcial, o no realizada de manera “completa”. En esta cópula de práctica y teoría se generará la *praxis*. Esta *praxis* se constituirá en la práctica que recibirá otra generación en otra época y que deberá de-construir. Hemos aclarado al comienzo de este párrafo que es un esquema lo realizado aquí. Los matices que se desprenden de lo apuntado en este cuadro los venimos delineando y los continuaremos desarrollando en lo que sigue de esta propuesta.

## ***Historia de la liberación para la ampliación de la vida. Política I***

La historia en vinculación con la filosofía debe integrar lo que pretendía Tucídides de Atenas en cuanto brindar su utilidad (*prag*) para la vida, esto es, aprendiendo de los errores pasados para no repetirlos, proyecto aun vigente. O lo que pretendía Cicerón de Arpinum (Arpino) al considerar a la historia como maestra de la vida, o Marx empleando los servicios des-mitologizantes de la historia a lo que a capital se refiere. Nuestra historia no solo debe integrar lo dicho criticando los perjuicios de la historia para la vida como pretendía Nietzsche, sino que debe guiarnos a una historia de liberación para el cuidado de la vida. La liberación ya no pasa solo por el fundamental hecho de reconocer derechos civiles, sino que se trata del complejo de resguardar la base *material*, última instancia para la elección, proyección y construcción de todo derecho inherente de libertad. La nueva historia debe cuidar la vida entera

que todos los días vemos marcharse ante pálidas miradas expectantes de un nuevo tiempo. Debemos favorecer filosofías, historias para el cuidado de la vida.

Para la construcción de una institucionalidad futura es necesario evitar caer, básicamente, en siete ¿pecados? o aspectos negativos capitales. Ellos son el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, la periodificación lineal, el secularismo, el colonialismo teórico mental, y el no incluir a América en el origen de la Modernidad. En primer lugar todas las filosofías políticas comienzan en Grecia y olvidan, por ejemplo, que *demos* es un término egipcio y que significa aldea, como *dike* (justicia) es un término caldeo que proviene del acadio. En segundo lugar no se advierte la importancia del Imperio romano oriental de Bizancio o Constantinopla. Se olvida que el renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada por los turcos en 1453.

En 1456 comienzan las traducciones de Ficino<sup>709</sup> en Florencia. Luego el esplendor de Florencia, a la que Maquiavelo le dará un lugar modelo con respecto a los Estados Modernos que habían comenzado a asomar en la historia desde el mundo bizantino, como sucede con Venecia y Génova. Ambas ciudades son comerciales, culturales y políticamente del Mediterráneo oriental que es parte del mundo bizantino. En tercer lugar se omiten los grandes aportes y producciones de la filosofía política de las demás culturas y con ello no se estudia en política las altas culturas de Egipto, Mesopotamia, China, el Indostaní y el Islam. En Latinoamérica no se realiza un abordaje de los Aztecas, Mayas e Incas entre otros. En este aspecto el orientalismo<sup>710</sup> es eje de la tergiversación y omisión. En cuarto lugar emerge la falacia eurocéntrica ideológica política estableciendo cerradamente cuatro segmento de edades como son la Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea bajo una visión romántica y dieciochesca como también hegeliana sistemática, totalizadora y excluyente.

En quinto lugar se plantea esquemáticamente y de manera distorsionada, ya que se olvida u omite que T. Hobbes hace teología política. La mitad de la obra más importante de este filósofo político, el *Leviatán*, es en su tercera y cuarta parte, una fundamentación de la autoridad del Rey en el poder de Dios y la autoridad de los obispos anglicanos bajo el desarrollo de una explícita hermenéutica bíblica-teológica. Carl Smith ha sabido notarlo. Lo desarrollado aquí es teología política de la cristiandad, como aspecto propio de la Modernidad. Marx, entre otros, ha criticado detenidamente esta política anticomunitaria (mandar avasallando) que demoniza al pueblo.

En sexto lugar afecta a los países periféricos como el otro rostro antagónico del eurocentrismo. Sus filosofías políticas no advierten la lectura metropolitana de los filósofos políticos que incorporan, como son los casos paradigmáticos de H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas que se mueven en filigranas eclécticas sutiles y complejas para ser fácilmente detectadas sin mayor detenimiento. Es lo que A. Jaureche llamó colonización pedagógica de la *intelligentzia* local. Pero si las filosofías políticas periféricas parten de una auto-localidad crítica pueden realizar un giro o viraje descolonizador que deconstruyan lo que Jaureche llamó el estatuto legal del coloniaje en cada región. Ver el mundo desde **aquí**<sup>711</sup> proponía como método Jaureche. Su *aquí* incluía un nosotros nacional y popular que tendía a cerrarse en un claro ontologismo acorde al de A. Ramos. El *aquí* ampliado que planteamos como auto-localizado comprende un nosotros interactuando con un vosotros<sup>712</sup> como acción popular inter-des-ontologizante que garantiza no caer en populismos ontológicos.

---

<sup>709</sup> Marcillo Ficino nace en Figline Valdarno en 1433 y muere en Careggi en 1499, ambos poblados se encuentran en las cercanías de Florencia. Como sacerdote y filósofo renacentista fue el artífice del renacimiento neoplatónico encabezando la academia platónica florentina.

<sup>710</sup> Véase Said, E.: *Orientalismo*. Editorial Debate, Barcelona 2002.

<sup>711</sup> Véase Jaureche, A.: *F.O.R.J.A y la década infame*. Obras completas Vol. 9. Editorial Corregidor, Buenos Aires 2008, p. 57 y siguientes.

<sup>712</sup> Véase "Punto de partida..." de Bauer, C. 2008.

El último obstáculo epistemohistórico, parafraseando a G. Bachelar, lo constituye el no incluir a América Latina en la Modernidad y su gestación. Esta negación más que negarla hay que superarla reconociendo a América Latina como principal participante de la iniciada historia mundial. Su papel es inédito básicamente en dos aspectos. Por un lado constituyéndose como primera periferia de un otro inédito sistema-mundial, y por otro lado porque América es lo nuevo, horizontal y verticalmente hablando. En las crónicas europeas previas a la conquista, siempre hay una referencia a oriente, India, África, pero no así con respecto a América. Es lo nuevo que estuvo desconectado de los anteriores sistemas interregional, de manera estructural durante miles de años y que a partir de 1492, entra, de repente a iniciar, desde su puesto de afectada, la inédita historia mundial que inicia el eurocentrismo desde su posición de dominador.

La plata y el oro de América será el primer dinero moderno del sistema-mundo. La crítica iniciada desde el grito de América será la primera filosofía política de la modernidad. Este grito (voz-ética) lo redacta recién en el Siglo XVI Bartolomé de la Casas. Bartolomé, Sepúlveda, F. de Vitoria, F. Suárez son los primeros filósofos políticos de la modernidad, antes de Descartes, Spinoza, Bodin, Hobbes, Locke... Contra Hegel hay que afirmar al sur de Europa con España como primera modernidad y a América como primera periferia ya que para el filósofo de *Stuttgart* el sur no era propiamente europeo, sino África, de los pirineos hacia allá. Por último, otro de los grandes desafíos para una nueva construcción institucionalista es no desarrollarla con características etnocéntricas, como por ejemplo, sucedió con los movimientos de la negritud, con el indigenismo, con diferentes propuestas de izquierda etc.

### **Localizaciones**

Entendemos por localización la acción hermenéutica por la que el observador se sitúa comprometidamente en algún lugar socio-histórico. En lo que sigue desarrollaremos de manera esquemática y sintética los contenidos de la política-histórica I a fin de situarnos, instalarnos, localizarnos sobre la plataforma en la que se erigen las principales categorías de la política II, teniendo presente todo lo ganado desde el desarrollo de la base de multifundamentación ética.

**1)** En el origen era la **voluntad de vivir** en la base de todo querer, según A. Shopenhauer o el *conatio esse conservandi* decía Spinoza. Este es el arqueosistema hace cuatro millones de años. Desde el paleolítico es donde la especie homo comienza la realización de elementos que permitirán lo que posteriormente denominaremos lo político. Descubre lenguas que permiten sistema de legislación, comunidad de comunicación, narrativa mítica para memorizar todos los momentos de la vida humana. Hace seiscientos mil años descubre el fuego, el más importante elemento. Abandona la vida arbórea, pasa a erguirse, a modificar la columna vertebral, crece su cerebro, controla la pulsión, transforma la pulsión de naturaleza instintiva en amable casa, *oikos*, ecología, nace el orden sociocultural por medio del trabajo.

**2)** Revolución urbana y los primeros sistemas políticos: Desde el estadio I de los sistemas regionales 4000 a.c. (Mesopotamia, Egipto, Mesoamérica, poblada desde hace 25 a 40 mil años según con la hipótesis con la que se trabaje), Australia<sup>713</sup> (desde hace 70 o 50 mil años), son tal vez “el término de la revolución neolítica”<sup>714</sup>.

---

<sup>713</sup> Incluyo Australia no tenida en cuenta por nuestro filósofo y que desarrollaré en un cuadro general hacia final de este trabajo.

<sup>714</sup> Dussel, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid 2007. Este Libro ha recibido Mención Honorífica y Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2007.

3) Grandes imperios del caballo y del hierro. El estadio II del sistema interregional. Primera unificación racionalizada de lo político, 2000 a.c., desde el río amarillo (época clásica china) hasta la península Ibérica, pasando por India-Irán con conexión fenicia al sistema político Biblos, Tiro y Cartago. Recién viene la *polis* griega hacia el imperio helenístico. Por último, de la res-pública romana al *imperium*.

4) La rebelión de las víctimas (descubrimiento de la Intersubjetividad crítica desde la alteridad). Diáspora judía, secta cristiana entre las víctimas del imperio romano. Conexión bizantina. El mundo latino cristiano del Imperio romano occidental. Europa germánica aislada y periférica

En el capítulo 2 de la obra tenemos la localización del lugar crítico político en la Modernidad Temprana desde 1492. Europa en un lugar secundario y periférico con conexión débil desde Venecia, Amalfi o Génova. Venecia conecta el sistema antiguo con la futura modernidad que desembocará recién en el renacimiento italiano.

Luego la importancia de China va del 1400 al 1800. No tenía colonias ni ocupación militar externa pero dominaba en el mercado internacional del sudoeste asiático. El Imperio Otomano, como mundo antiguo todavía. Venecia sistema oriental bisagra en la Europa periférica. Renacimiento italiano (Maquiavelo). Florencia no tenía la ubicación geográfica de Venecia. Europa no tenía nada relevante para ofrecerle a China, solo podía comprar con el dinero hispanoamericano. Huang Tsung Hsi contemporáneo de J. Locke (1610-1695), con la diferencia que la política que escribe esta situada sobre un sistema que gobierna a 150 millones de habitantes. Pensamiento crítico ante un estado fuertemente burocratizado. Parte de los campesinos.

### ***Primera Modernidad***<sup>715</sup>

La primera modernidad será atlántica. Europa fue periférica-secundaria con respecto a China y a Indostán (centro productivo y comercial de todo el sistema antiguo) y al mundo islámico otomano. Pero será el punto de arranque del nuevo sistema-mundo. Es el nexos con América (nuevo mundo) y el viejo mundo. Se trata de la decadencia del sistema regional asiático afro-mediterráneo, en su estadio III. Se pasa a construir el nuevo sistema, el primer sistema mundial al incluir América como cuarta parte del mundo<sup>716</sup> Asia, África, Europa.

Se construye un nuevo sistema civilizatorio, esto solo es apartir de la Revolución Industrial del Siglo XVIII que le permitirá ser Centro. Empieza todo por el Imperio-Mundo (España<sup>717</sup> y Portugal) para luego desplegar un sistema mundo capitalista (según Wallerstein). Se muestra esta historia tantas veces relatada pero ahora desde una perspectiva no eurocéntrica, por lo tanto poscolonial.

**A) Primera modernidad temprana:** abarca el proyecto español con el origen atlántico del la modernidad 1492-1630. Hay una afirmación de Europa como totalidad (Eurocentrismo) en detrimento del habitante americano, africano<sup>718</sup> (traído de la costa oriental del atlántico). Esta alteridad pasa a formar parte de un proceso de esclavitud inédito en la historia humana a mano

<sup>715</sup> Agregaré otras modernidades en el escrito sobre Australia al final del trabajo.

<sup>716</sup> Australia será llamada cuarta parte del globo por F. de Quirós. Cf. con el trabajo sobre Australia.

<sup>717</sup> Llega al continente Australiano omitido en el estudio de Dussel y que desplegaremos más adelante.

<sup>718</sup> Este hecho no es desarrollado por Dussel en un marco histórico adecuado, y lo abordaremos hacia el final de esta investigación.

del coloniaje. El renacimiento italiano del *Quattrocento* es un fenómeno pre-moderno. Se rompen las murallas del mundo musulmán, que desenclaustran culminando en la “Reconquista” ibérica con la explotación del atlántico sur-oriental por parte de Portugal y en especial desde la toma de Ceuta 1415. A través del principado de Moscú, Rusia derrota a los mongoles y en 1450 vence a la horda de oro e inicia la conquista de la Siberia. En enero de 1492 Isabel de Castilla toma Granada heredera del Califato de Córdoba y diez meses después Colón llega a las Islas de la costa occidental, que en el trabajo sobre Haití desarrollaré en relación a otro sujeto histórico omitido.

Se sitúa comúnmente el origen de la modernidad en Descartes (véase en bibliografía meditaciones anticartesianas) quién fue un estudiante de la Flèche (Jesuitas españoles) al sur de Francia. El “descubrimiento” produce una revolución completa en la comprensión del mundo, esto no se hubiera logrado con el proyecto portugués solo de llegar a China y el Indostán ya que se hubieran reconectado con “lo mismo”, en cambio desde el proyecto español se produce una revolución de la cotidianidad, de la ciencia y de la filosofía.

La tesis de toda esta política de la Liberación I consiste en que el despertar moderno se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado (y en contacto con el mundo musulmán) hacia el norte (más aislado y provinciano). Esta es una opinión que contradice todo lo que la historia tradicional de la filosofía nos enseña y es la tesis de fondo de esta introducción histórica de la política nos dice el filósofo<sup>719</sup>. Se inicia la historia de la filosofía de América Ibérica (o latina) como su primer capítulo. Filosofía española y portuguesa (universidad de Salamanca, hegemónica hasta el Concilio de Trento y Coimbra) es el comienzo de la filosofía moderna. Nueva localización epistemológica (giro descolonizador con respecto a los giros lingüístico y pragmático).

Otra de las importantes hipótesis es que la modernidad no transita del Renacimiento italiano (preparatorio de la modernidad) a la Revolución científica-técnica y filosófica del Siglo XVII (Galileo-Descartes-Bacon-Newton) de manera directa. Se precisaron 150 años para: a) que el antiguo paradigma (a lo Kuhn) entrara en crisis y b) que se dieran las condiciones de posibilidad histórica para que c) se formulara el nuevo paradigma.

2) Se constituye el primer sistema mundo como epifanía del nuevo todo-otro. Yo conquisto (*ego Rex-ego conquiro*) es el antecedente, un siglo antes, del yo pienso (*ego cogito*) teórico-ontológico. Conquista del caribe (que abordaré al final), nacimiento del mestizo, esclavitud del afro-americano es el origen de la modernidad y de la experiencia ontológica. Es el final de los tiempos del Quinto Sol<sup>720</sup>, el *Tlatzopan* (Azteca) y *pachacuti* (Inca), *katun* maya de cuenta larga.

3) Sepúlveda es considerado el padre de la Filosofía moderna eurocéntrica<sup>721</sup> (uno de los primeros que justifica filosóficamente la expansión europea articulándolo a la teoría del derecho y la guerra como justa. Esta argumentación se utiliza aun hoy (nace no como método pero si como situación). Por otro lado podemos precisar que el método de discriminación y eclecticismo imperial es claro en Sepúlveda y marcará en adelante toda la tendencia de las demás ideologías. Es el primer filósofo político moderno con un sentido atlántico.

---

<sup>719</sup> Véase Dussel *op. cit.* p. 191.

<sup>720</sup> Se inicia una nueva época, un nuevo Sol que nace chorreando sangre. Véase Conferencia 8 “De la resistencia al fin del mundo y el sexto Sol”, en Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Plural, La Paz Bolivia 1994, Conferencias de Frankfurt.

<sup>721</sup> En el trabajo crítico “Medicina para la Liberación”, al final de esta investigación, desarrollaré el ideario de Sepúlveda en relación al tema.

4) Primer antidiscurso moderno, Bartolomé de las Casas (llega en 1502 con 18 años de edad) y logró para sí un máximo de conciencia crítica del momento. Llega como soldado y después ejerce el sacerdocio católico. En 1514 inicia la defensa del indio. En 1547 descubre la misma injusticia con los esclavos africanos, y por ello tiene una importancia filosófica no reconocida por la historia de la filosofía política moderna. También es una protesta ética pionera contra la expansión de la modernidad. Antes de la reforma luterana y en el momento de *El Príncipe*. Descubre la negatividad material sobre la que la Escuela de Frankfurt versará después y lo que no se había logrado formular con claridad sino es hasta 300 años después.

5) A Francisco de Vitoria se lo presenta como fundador del derecho internacional y defensor de indígenas como Bartolomé de las Casas, cosa que es por un lado cierta. Por otro lado es, para Dussel, el padre de la Modernidad jurídica desde donde también justifica la cuestión de la expansión moderna de ultramar del orden colonial naciente. Así como Locke, Vitoria reconoce el derecho del español.

6) El testimonio de Felipe Guaman Poma de Ayala, todavía más que el Inca Gracilazo de la Vega, por ser indígena, produce una síntesis interpretativa y una narración ética en una visión localizada en “América”. Se ve un sincretismo con lo cristiano, teniendo una teología de la liberación anticipada. Guaman como Marx pone en contradicción al que pretende ser cristiano.

7) Francisco Suárez (1548-1617) es la culminación de la primera Modernidad hispánica lusitana. Hace una primera síntesis que sirve como puente al comienzo del Siglo XVI y XVII (Grotius-Descartes-Spinoza-Leibniz-Vico-C.Wolf-A.G.Baumgarten lo leyeron detenidamente). Autonomizó el nivel secular de la razón filosófica del norte de Europa que estaba bajo el influjo del luteranismo. Por ello innova en la teoría de la subjetividad cognitiva.

### ***B) Otra primera modernidad temprana***<sup>722</sup>

La cristiandad lusitana ante la alteridad del esclavo africano. Dussel sostiene que podría ocuparse del Brasil pero aclara que se va a centrar sobre un nuevo tema que distingue a Portugal de España. Por mi lado sostengo que hay que ocuparse de Haití en este esquema ya que allí comienza dicha influencia. El caribe es el nuevo mediterráneo americano. Metales de México (Zacatecas, Durango, Minas), Perú (Potosí, Huancavelica) son el primer dinero del sistema-mundo y la acumulación originaria del naciente capitalismo europeo para el **modo de vida moderno**. Transformará el horizonte de vida del continente africano, en especial los reinos esclavistas de la Sabana.

1) África occidental y el proyecto afro-atlántico portugués: toda el África occidental será destruida. Es el Siglo de la ruptura con el antiguo paradigma teórico-científico, filosófico y teológico. Así se pasa del estadio III al IV empíricamente mundial. En 1525 llegan a Santo Domingo los primeros esclavos africanos<sup>723</sup> desde Andalucía.

2) Bartolomé de las Casas emprende la primera crítica filosófica contra la legitimidad de la esclavitud moderna mientras que su aceptación es global en el mundo musulmán, bizantino, Europeo. Él había aceptado el envío de negros en una primera época como solución parcial al problema del indio. Cuando se exilia del obispado de Chiapas en 1547 se detuvo en Lisboa, en donde pudo estudiar el problema de la esclavitud en varias obras. Conoció así las injusticias

<sup>722</sup> Avanzaremos el tema en el escrito crítico sobre Australia.

<sup>723</sup> Lo trataré en el trabajo sobre Haití en el que se proponen otras fechas.

contra el negro convirtiéndose en el primero en criticar la esclavitud negra. Describe los dolores de los negros. Anticipó a todos los críticos modernos de la esclavitud. El pan es vida del pobre, el que lo roba es homicida, versaba el pensamiento de Bartolomé.

3) La esclavitud en la interpretación liberal de J. Locke será formulada dentro del binomio estado de naturaleza-estado civil. El mundo anglosajón se abre con la piratería y posteriormente a la trata de esclavos en relación a España y Portugal. Parte de la conservación de la propia vida y de los demás en el Estado de naturaleza, afirmando que se puede pasar de este al estado de guerra, que en Hobbes se dan simultáneamente. Para Locke el estado de naturaleza no es el de guerra. Se entra en el Estado de guerra cuando alguien se opone a la ley natural o nos odia sin motivo justo y por ello se tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley. En el estado de guerra no impera el estado de naturaleza, pero tampoco el estado civil o político. La modernidad, el modo de vida moderno se impuso por la violencia de las armas (no lo desarrolla Locke como crítica).

**C) Segunda modernidad temprana 1630-1789:** se inicia con las cristiandades del norte de Europa. La modernidad *post*-hispanica alejada del Mediterráneo con fuerte influencia del feudalismo tardío. Milagro de Venecia con su sistema republicano. Nuevo discurso para fundamentar la legitimidad del naciente estado moderno. Es modernidad temprana en período de maduración, de creación de las bases de su futura expansión.

1) Monarquía absoluta: Jean Bodin (1530-1596) en la Universidad de Toulouse escribe *Los seis libros sobre la república* para legitimar el orden monárquico requerido por la burguesía mercantil naciente. Anticipa a Hobbes en la cuestión del poder. Bodin concebía que la razón y la luz natural nos conducen a la conclusión de creer que la fuerza y la violencia son fuente y origen de la República. El único soberano es el príncipe (la monarquía es el mejor de los tipos de república). La Justicia es el fin de la ley, la ley obra del príncipe y el príncipe imagen de Dios.

2) Asistimos a un nuevo paradigma del discurso y fundamentación de la política con T. Hobbes. Decapitan a Carlos I en 1649 y el caos de la guerra civil se hizo permanente, es decir, nueva realidad generacional. Ricardo Hooker influiría a Hobbes-Locke y otros. La filosofía política inglesa lo tendrá siempre presente. En *The Laws of Ecclesiastical Polity* critica la posición puritana calvinista que niega la validez de la razón humana. John Knox fundador del presbiterianismo aceptaba las escrituras como única fuente de argumentación política o jurídica. Así la iglesia era protectora de la palabra divina y se encontraba por sobre el Estado. Aunque la religión sea útil para la política no debe usársela, como sugiere Maquiavelo, con fines políticos, que sí será, en cambio, la posición de Hobbes. El 1642 es un año crucial, muere Galileo, nace Newton y cinco años después el *Discurso de Método* en Amsterdam. Años por los que piensa Spinoza y en los que surge el *Novum Organum*. Aparece *Del Ciudadano* de Hobbes como primera obra política fundamental. Deconstrucción de todo el antiguo sistema.

En el Siglo XVII se formula el nuevo modelo de la modernidad con la ontología cartesiana, la astronomía de Galileo, la Física de Newton, la política de Hobbes, primera en formalizar el nuevo paradigma proponiendo un modelo solípcista fundado en las pasiones más que en la razón, siguiendo el voluntarismo franciscano de Oxford, Cambridge y a Duns Scotto. Para Hobbes, de las pasiones procedía la fuerza del ser humano en estado de naturaleza y no de la civilidad del súbdito, en donde este permitía al rey el ejercicio del poder, restringiendo el uso del suyo, quedando anulado por el contrato fundado en el común interés de la sobrevivencia de todos, que daba legitimidad sobre nueva base al Estado, a las instituciones civiles y a la acción política. No aparece F. Bacon en el cuadro propuesto por Dussel, en lo debemos mencionarlo

ya que es crucial en el contexto del **modo de vida moderno** que será precedente de la Revolución Industrial construyendo una noción de ciencia, igual a poder. Esta visión científica del poder es complementaria con lo propuesto en esta modernidad como en las restantes.

Por su lado Maquiavelo propone una estrategia prudencial como astucia de la razón política en *El Príncipe*. Hobbes realiza una fundamentación ontológica de la política y de la vida. Esto es importante volverlo a destacar para remarcar el hecho de que no hay una mera secularización como sugieren muchos intérpretes. De ser así se perdería un gran recurso estratégico de poder político de extrema importancia para la época y sin el cual sería difícil para lograr consenso. Su visión es la de la cristiandad, que va de Constantino hasta el presente de Hobbes. No es la visión de la religión primitiva, anterior a esta cristiandad, la que es crítica y por ello perseguida por el imperio. No justifica la secularización del Estado sino que justifica teológicamente (con la Biblia en la mano y como creyente) la existencia de un estado cristiano que Kierkegaard llamará sin rodeos cristiandad, que Marx ridiculizará y que Lukács recuperará de alguna manera con provecho revolucionario. Se trataba de una monarquía absoluta no de una concepción mixta de poder. La noción de pasión es el motor político, que también Hume supo definir con Tucídides de fondo y sin explicitarlo. Poder Legislativo, Judicial, Ejecutivo es una Voluntad de poder absoluta, **el sujeto absoluto instituye todo**.

3) Las Provincias unidas en torno a Amsterdam: Baruch Spinoza es un judío Sefardista de los Espinozas. Parte del dolor de un marrano Sefardista expulsado de España en marzo de 1492, importantes elementos de contenido ético por lo que puede comprenderse la obra de Spinoza. Es un momento fundamental de la segunda modernidad temprana, continuación de la hispánica (primera modernidad temprana). Como Descartes continua el discurso hispánico de Fonseca o Suárez. La emancipación de España de la Provincias Unidas de los Países Bajos proclamada en *Utrecht* en 1579 y efectivizada en 1609-1621 permite a Holanda, específicamente a Ámsterdam una importante gravitación hegemónica en el naci-ente sistema-mundo. Lucha por abrir caminos a una filosofía política de la libertad.

La comunidad marrana sufre la inquisición en España y Portugal. **Vivieron una doble vida, esquizofrénica, destructora por completo de la subjetividad**. Era por ello necesario ascender hasta la reconstrucción de Dios mismo, había que pensarlo de otra manera. Dios es concebido como naturaleza en las primeras obras (siguiendo a Descartes-Suárez). Más adelante Dios es substancia, hacia el tratado teológico-político, con lo que se separa de las tradiciones existentes en su actual momento. Intenta negar los dogmatismos. Defiende la existencia de una sola substancia infinita con infinitos atributos y modos, conocemos los del alma (pensar), los del cuerpo (extensión) que constituyen al ser humano *ente* nodal finito sometido a las leyes de la naturaleza, siendo solo una relación actual determinada. Así acusan a Spinoza de panteísta y hasta de ateo. Parece que no fue ni lo uno ni lo otro. Dussel propone el neologismo judeidad<sup>724</sup> para distinguirlo del judaísmo análogo a como se utilizan los términos cristiandad y cristianismo de cuño kierkegaardiano. Spinoza estaría del lado de los segundos términos proponiendo una filosofía de la libertad, pero que hoy, según Dussel, ha llegado al agotamiento<sup>725</sup>.

Confronta al Estado despótico en 1670. En el *Tratado teológico político* en su cap. XVI separa la filosofía de la teología (véase Spinoza 2003: 334). Spinoza realiza una importante hermenéutica que Schleiermacher abordará años después en su *Hermenéutica*. Critica a M. Maimónides. Por otro lado, interesa a Dussel a los fines de la política, destacar un límite importante de Spinoza, consistente en que los apetitos no tienen universalidad alguna, porque tampoco poseen ningún componente racional. Deben conservarse. Son parte del mercado competitivo como **modus vivendi** que en el estado de naturaleza están rígidos por el principio

---

<sup>724</sup> Véase *ibid* p. 257.

<sup>725</sup> *Ibid* p. 257.

de lucha de conservación del propio ser. Sobrevivencia del más fuerte, el que puede más. Pulsión (*Conatus*) de conservación del ser: reduce la vida-afectividad como solipscista, termina de dejar de lado la esfera material que quedará ausente de la filosofía política moderna. No integra suficientemente la esfera material, al igual que lo pasado con Hobbes, línea que desembocará, luego de unos rodeos, en Kant. No se articula al nivel racional-afectivo-comunicativo. El *Conatus esse conservandi* permite el cumplimiento de la pulsión natural pero ahora desde el orden político. Le falta a su contractualidad la intersubjetividad comunitaria ética. Estado de naturaleza: es el egoísmo de los impulsos del mercado, no es tan violento como para Hobbes que lo ve exclusivamente como guerra (caos inglés) que sin una racionalidad estratégica se torna en un bandidaje. Niega el nivel material, y ha fundado la vida política en un pacto estratégico. Este tema tratará de ser resuelto en Política II.

4) Justificación filosófica de la primera revolución burguesa con J. Locke: parte de dos estados a) Naturaleza y b) Civil. A diferencia de los demás propone un pacto que constituye una comunidad política en el nivel de lo que denominamos la *potentia* (comunidad política). Nuevo pacto que organiza un sistema de *potestas* cuya referencia última es el Parlamento (que exalta como fenómeno *ad intra* P. Ricoeur) como régimen democrático para la cual la monarquía absoluta de Hobbes se situará en el mero estado de naturaleza. Tiene clara conciencia de la separación del poder legislativo y ejecutivo con la primacía del primero, avanzando en la secularización por sobre Hobbes y Spinoza. Inglaterra siempre en lucha contra Francia desplazará a las provincias unidas de la hegemonía comercial europea: se inicia así un nuevo momento con la tercera modernidad temprana.

#### **D) Tercera modernidad temprana**

La burguesía por primera vez, y a través de la Revolución Industrial, tomará el control hegemónico de la conducción del Estado. Con una determinación económica que al ser propietaria del naci-ente capital, y con determinación política de poder conducir el estado a los fines burgueses. Esta segunda característica se opone a la forma de entender del marxismo *Standard*. Nueva Holanda y Nueva Ámsterdam cambia por Nueva Inglaterra y New York. Cae así el gigante Holandés a manos de Inglaterra y Francia que terminará en 1813 a favor de Inglaterra. La Revolución Inglesa culmina en 1688. Dio lugar a los *wigs* partido al que adhería el conde Shaftesbury con el que siempre colaboró J. Locke. Gana su hegemonía sobre los *tories* que vieron atacada su doctrina de la autoridad divina de los reyes con el derrocamiento de Jacobo III.

Nace una nueva estructura del Estado. El modelo es el veneciano (portuario) no el florentino (mediterráneo). Además Inglaterra es un Isla y esto no es sin relevancia ni por casualidad, así como lo era Venecia y como ella, deberá decidir su destino en el mar y en el comercio exterior. Un sistema de gobierno mixto entre el Rey (Carlos I), nobles, burgueses o ciudadanos (*commons*) se **institucionaliza** y se hace costumbre. Fue el filósofo del poder, fundamentó a Inglaterra (Spinoza fue crítico de este *locus*). Se indicaba que todos los humanos son por naturaleza iguales. Luego Locke da un giro epistemológico y va a sostener que hay desigualdades inevitables y propiedad privada. Limitará la igualdad, válido solo para los que participan de la *Commonwealth* excluyendo a mujeres, indios, negros, asiáticos, asalariados etc. Locke ya no se enfrenta al *caos* de la guerra como Hobbes, sino a la Revolución gloriosa que hay que fundamentar, no le interesa el estado de naturaleza como estado de guerra, por ello propone el estado de guerra como un tercer estado *post-civil* donde se expande hacia afuera el naciente imperio. Su filosofía será secular (novedad), burguesa en lo económico, individualista (en lo subjetivo) y realista (en lo política).

Se trata de poseer el trabajo, el esfuerzo del cuerpo y su obra como nuevo concepto de riqueza. ¿Tiene valor el trabajo? Dice Marx que no porque es fuente creadora de valor. Entonces, a lo Locke, se trata de poseer la fuente creadora de valor pero alienándola como fuente y embruteciéndola solo como valor que valorizará el burgués. El dinero (oro-plata del descubrimiento) es valioso por lo escaso que es y por el trabajo que implica. Para Locke no era antinatural acumular dinero, como si para Aristóteles, porque el hombre está definido por su codicia (ansia), es decir por las pasiones. Cada uno tiene necesidad de poseer más de lo que necesita y esto altera el valor intrínseco de las cosas. Entonces toda la estructura institucional política se organiza para defender a una minoría contra la mayoría empírica: los no propietarios.

La falacia política formalista de Locke y del liberalismo posterior, identifica a la mayoría empírica con el burgués, y en el concepto de súbdito, se entiende que se obliga a obedecer el pacto a la mayoría, cuando en realidad el burgués no es súbdito, sino que es soberano, cuando en concreto el burgués formula las leyes, decide y la mayoría empírica no hace más que obedecer cosas en las que no participó. Los asalariados se encuentran en el estado de naturaleza. El campo-ciudad quedará excluido de la comunidad política. Locke es un revolucionario de la primera Revolución Burguesa triunfante de la historia. Va contra la naturaleza que un inferior castigue a un superior. Es griegocentrista (más que helenocentrista) y un particularista, pero sabe que el reconocimiento se adquiere en la lucha.

**E) Modernidad madura en el Reino Unido y Francia:** Se producirá un corte histórico trascendente en la historia del sistema-mundo con la Revolución Industrial. Se efectuará una aceleración en el nivel técnico-instrumental de las mayores consecuencias. Por un lado, Gran Bretaña (Inglaterra-Escocia sobre todo) y por otro, lentamente, en Francia y en toda Europa, se producirá el despegue civilizatorio que, a finales del Siglo XVIII, dejará, por primera vez, atrás al Valle del Yangzé en China y a Indostán. Este proceso le posibilita a Europa la hegemonía mundial económica, militar, política y cultural. La Ilustración producirá una filosofía que sólo con Hegel alcanzará el esplendor definitivo profundamente eurocéntrico y distorsionante.

1) Para la nueva estructura geopolítica mundial es necesario, desde el punto de vista conceptual-científico, la fabricación teórico interpretativa de la historia entre cultura-ideología-filosofía europea ilustrada cuya vigencia hasta el presente se convierte en un tema que debe ser deconstruido, para dejar libre acceso a la realidad global en la que vivimos. La ilustración fabricó tres representaciones que ocultó, e invicivilizó, en los últimos siglos, la realidad mundial de la periferia del sistema-mundo, incluyendo la imagen que el centro metropolitano tiene de sí. A) Orientalismo en E. Said<sup>726</sup>. B) Occidentalismo sugerido por F. Coronil<sup>727</sup>: que es el nacimiento propio de toda cultura que por ser ahora la primera cultura hegemónica-mundial cobra muy particular contenido: es el eurocentrismo (se insulta a África, España (en el derrotado imperio de los Austrias), Portugal, Italia y Grecia, como países que retornan a un estado de naturaleza. C) Fabricación de una región geográfica (nota 2) con sentido histórico despectivo: el sur de Europa, lugar donde hubo cultura central. África comienza en los Pirineos exclamaba Pauw en el espíritu de Hegel.

El occidentalismo eurocéntrico es el último horizonte ontológico de toda la filosofía política europeo norte-americana desde finales del Siglo XVIII hasta el Siglo XXI. La guerra de Irak es la mejor expresión, con la visión occidentalista eurocéntrica de Samuel Huntington muestra el americano-centrismo. En esta visión la Revolución Industrial posee una gravitación fundamental. Su proceso, su origen histórico se está aclarando en la última década. Dussel

---

<sup>726</sup> Trabajo esta dimensión en "Prisma des-eurocentrador (...)" en este trabajo.

<sup>727</sup> Dussel E.: *op. cit.* p. 269.

basado en un estudio de Kenneth Pomeranz que en sintonía con él y A. G. Frank, viene a aportar un nuevo material de reflexión. En él compara dos regiones del mundo al final del Siglo XVIII: las del Valle del *Yangzé* y Gran Bretaña. Surge de ello un desconcierto, una gran interrogante ¿por qué Gran Bretaña y no China? Para Dussel, esta investigación desprovista de eurocentrismo, sostiene que no hubo crisis como suponía Frank, ni superioridad tecnológica, científica, ética como decía Max Weber. En el Valle del *Yangzé*, ya había compraventa de tierras y propiedad agraria en estado más avanzado que en Inglaterra, al igual que en Europa la primera industria fue la textil. Dussel adhiere a la tesis de Pomeranz que no fue un nuevo *ethos* el que produce el capitalismo, sino un desequilibrio ecológico que nadie había tomado en cuenta.

En el Valle hubo producción capitalista incipiente pero a raíz de la deforestación y la extensión de tierras no integró el campesino a la industria, sino al obrero y asalariado al campesino, porque faltaba mano de obra para producir los alimentos. Una objeción a esta hipótesis, debido a que resulta reductiva, es que la revolución industrial no se dio en China debido a que no hubo un planteo de cambio drástico en la estructura de poder económico-político-cultural, encontrando que las dinastías-terratenientes dominaron hasta la época de Mao. Siguiendo la tesis de Pomeranz, Gran Bretaña se desprendió del campesinado por el uso masivo del carbón que los chinos habían descubierto y por los recursos provenientes de las colonias americanas. En Gran Bretaña, la industrialización produjo sobre población, envió sus pobres a las colonias como lo advirtió Hegel. China no lo hizo porque no era colonialista, imperialista. Este punto también lo podemos objetar debido a que se tiene una idea *etno-eurocéntrica* de ser colonialista, y ello no implica sólo poseer bruta mente un territorio. China en su posición interregional dominante se movió con la idea-acción de control, como por ejemplo el que ejercieron los manchues sobre los mongoles.

Por todos estos motivos la hegemonía europea tiene 200 años y no 500 como eurocéntricamente se sostenía. Sobre América Latina son 520 años. Por su lado China, Indostán involucionan de un proto-industrialismo hacia una sociedad agraria nuevamente o subdesarrolla industrialmente. Darcy Ribeiro ha sabido atender estos fenómenos y sostiene que con la Revolución agrícola neolítica se paso de 20 a 650 millones de personas y en 1750 con la Revolución Industrial se duplica. De 1850 a 2001 llega a 6000. Dicha Revolución industrial no es simultánea, es diacrónica: en 1750 Gran Bretaña, en 1850 Francia, en 1850 Holanda, EE.UU y Alemania, en 1900 Japón, en 1930 América Latina.

2) En la filosofía política anglosajona, es importante el método de derivación por imposibilidad de D. Hume. Este filósofo piensa en la Escocia presbiteriana y calvinista en donde, a su vez, se produjo a los primeros grandes economistas en torno a la universidad de Edimburgo y Glasgow y los grandes puertos como el de Manchester en un capitalismo no solo mercantil, sino industrial. Para Dussel es difícil de interpretar la filosofía política de D. Hume debido a que no se comprendió el horizonte global desde donde piensa y en el que está inserto, y al igual que otros pensadores se lo fragmentó. Hume parte igual que Locke pero radicalizado por la crítica al horizonte histórico aunque posea una visión reducida del mismo. A Hume también le sucedió como a Descartes o Spinoza, el horizonte global que se inicia no será visualizado, por lo tanto no lo criticarán como tal. Este horizonte los posibilita a ambos más allá de sus viejas contradicciones interculturales europeas a las que se enfrentan. Con la fundamentación de dichas contradicciones, a la vez, estaban generando un nuevo problema que oprimiría a otro cultural<sup>728</sup>.

Hume se asemejaba a Locke por la exigencia escocesa de la propiedad, por el paso del mercantilismo a la Industria y el problema del dinero. También para él la división del trabajo

---

<sup>728</sup> La lógica que aquí menciono la trabajaré en la parte inicial de mi trabajo sobre Haití.

era esencial para la producción capitalista, hasta hacer que el peso de la riqueza coincidiera con el del poder, sostenía Hume. Dussel ha seguido a Hinkelammert en su exposición de Hume, debido a la interpretación coherente y novedosa que produce. Las pasiones como las ideas pueden estar en una situación caótica y pueden ser destructivas: nuevamente se mantiene el tema de la conservación de la vida humana, pero invertido, ya que este principio práctico no puede ser el orden de la razón o del entendimiento, porque la razón no puede mover de ninguna manera a las pasiones y motivar la acción, ella es una fría producción de imágenes. La moral derivada por Hume será moral exigida por el mundo capitalista y su modo de vida.

3) De la ética a la economía política: A. Smith nace en Escocia en Kirkcaldy en 1723. Su filosofía política se teje en torno a las ideas neo-estoicas. Admira la Revolución Industrial como proceso civilizatorio (ético, de armonía universal, cosmos, leyes naturales, naturaleza humana y sociedad) conducida por una mano invisible (la del Júpiter romano en expresión explícita de Smith) de la providencia (o el destino) que producía efectos que superaban la capacidad del limitado conocimiento humano, es decir, una armonía que se realizaba en el Mercado.

Hume había derivado la necesidad en el mundo real de la división del trabajo y la propiedad por la imposibilidad de mundos posibles no factibles. Smith, en cambio, postula un mundo perfecto (que para Hume sería un posible lógico, imposible fáctico) detrás del mundo empírico, *que por nuestra finitud no conocemos*. Pero este mundo armónico postulado es real y se manifiesta en el interior de la conciencia de un espectador imparcial, y en el mundo objetivo del mercado como un orden aparentemente caótico, pero ordenado por la mano invisible de Dios<sup>729</sup>.

El actor político<sup>730</sup> es sujeto de las pasiones. El paciente es a quien van dirigidos los actos políticos. La posición del tercero queda determinada como espectador imparcial privilegiado, es el punto cero que critica (Castro Gómez), el panóptico que fundamenta Bentham y critica Foucault, ese que todo lo ve omniscientemente, sin ser visto (la *Prónoia* estoica) y que pone en la conciencia de cada actor un mismo espectador imparcial (el *daímon* individual) pero con pretensión de universalidad y conformándose lo que se denomina el espectador trascendental. Es otra forma de situar la subjetividad moderna de Descartes, el *Ich denke* de Kant y el posterior *Ur-ich* de Husserl.

A. Smith, paradójicamente como neo-estoico, cuenta con la razón práctica como conciencia moral como reglas generales de la moralidad, que permiten sujetar la fuerza de la pasión y en especial el Amor propio en el sentido del deber. El tribunal interno es jurisdicción del hombre interior. La totalidad de todos los intercambios presuponen la comunicación. Pero desde el punto de vista ético hay una pérdida del sentido relacional. Las reglas generales de la ética (simpatía) se transforman en las reglas generales del mercado o de la economía capitalista que ocupará el lugar del sentimiento de simpatía y también del observador imparcial. Es decir la ética es subsumida en el mercado y funcionalizada *ad hoc*. La triple relación pasa ahora a un nivel más concreto y *material* (como contenido) en el mercado.

Desde este principio, del mercado deriva la necesidad de la división del trabajo y la necesidad de fijar la propiedad: a) unos propietarios del dinero; b) otros propietarios del trabajo. No puede haber intercambio sin los productos diferentes (frutos de la división del trabajo) y sin poseedores de dichos productos no puede cambiar de dueño. La ética se transforma en economía y subrepticamente en ética de mercado, y más aún, en el fundamento ético-mítico y por ello ontológico del mercado.

---

<sup>729</sup> Dussel *ibid* p. 336.

<sup>730</sup> Desarrollaré este tema detalladamente en Política II.

No dice que el origen del intercambio es el egoísmo y que la comunicación está subsumida en *ego*. El propietario del capital industrial no debe angustiarse de no conocer el funcionamiento total del mercado, ya que esto es imposible e innecesario. El mercado funciona con armonía llevado por la providencia como si compusiera un reloj la mano experta del relojero. Smith **arquitectoniza** la política mucho más que Hobbes, Locke y Hume. La economía política es una economía del optimismo neo-estoico del mercado. Propone una crítica de la razón económica de la que se deriva una crítica de la razón política.

En su principio material fundamental lo político deber dejar total autonomía a la lógica armónica del mercado. La economía se independiza de la política, y esta de la ética. No debe meterse la mano donde la mano invisible tiene su reino. El Estado da las reglas para que la política intervenga directamente en las estructuras del Mercado. Las políticas aduaneras, gastos de república, defensa militar, aparato de justicia, obra pública, recaudación de impuestos, deuda pública<sup>731</sup>. El estado protege la propiedad con una concepción clásica del Estado burgués moderno europeo en el momento del inicio de la Modernidad madura. Hay un uso sistemático de los ejércitos contra lo externo y el descontento interno. A los pobres les deja una teología de la resignación.

4) La revolución burguesa continental, en Francia, atraviesa, con J. J. Rousseau, una deconstrucción moderna en plena modernidad. El país galo, cuatro veces más grande en territorio y cuatro veces más poblada que Gran Bretaña, con más campesinos, la burguesía industrial no realizó claramente una revolución en su favor. El bonapartismo debe compartir el poder con pre-burgueses y anti-burgueses. J. J. Rousseau extraño al mundo urbano, proveniente de sectores populares, de origen rural tradicional y amante de la naturaleza, así como lector de Montaigne, plantea un retorno a la naturaleza, postura tradicional del romanticismo. Pertenece a la Ilustración que se inspira en Inglaterra junto a los miembros de la Enciclopedia como son Montesquieu, Voltaire, Diderot etc. de quien será amigo y luego irreconciliable enemigo. Deconstruye a Hobbes, Locke, Hume, criticándolos, ya que se manifiesta contra el progreso-razón como una nueva divinidad y superioridad de la cultura europea. Las ciencias no mejoran las costumbres, sostiene en el primer discurso, es más, las corrompen. Posee un griegocentrismo inevitable de un eurocentrismo pasado por Roma. El iluminismo produce lujo y disolución de las costumbres, sencillamente porque dicho lujo se produce en el seno de una civilización y rara vez va sin la compañía de las ciencias y las artes.

La pobreza para Smith es un efecto negativo no significativo, para Rousseau es prácticamente el punto de partida. Son diferentes posiciones en un proceso histórico que analiza y describe distintas situacionalidades, como sucedió por excelencia en Marx quien tuvo a la pobreza como inicio principal de su crítica, y como también sucede para la Política de la Liberación que considera iniciar de esta manera su trabajo y con estos importantes aportes para construir su postura. El concepto de desigualdad esbozado en el primer discurso<sup>732</sup> rousseauiano y desarrollado en el segundo discurso<sup>733</sup> consiste en que unos usufructúan en perjuicio de otros. Hobbes y los demás filósofos de la **arquitectónica** de la dominación han proyectado en el estado de naturaleza las ideas que han tomado de la sociedad civil actual. El supuesto salvaje tiene una moralidad más profunda que el depravado civilizado desde Egipto y Grecia hasta la modernidad. También concluye que el primer cuidado del ser humano es su conservación en tanto resguardo de la vida. La tierra entrega bienes y el instinto mueve a usarlos. Rousseau es uno de los filósofos que con más radicalidad político social realiza una deconstrucción de la sociedad de su tiempo en el seno del sistema-mundo.

---

<sup>731</sup> Descentremos un poco y por un momento el tema de manera crítica y digamos que Huang Tsung Hsi en China trató un siglo antes estos temas.

<sup>732</sup> Es el discurso acerca de las ciencias y las artes.

<sup>733</sup> Es el discurso sobre la igualdad entre los hombres.

Las instituciones comenten abusos, brutalidades. A esta ese le opone, en el origen, un acto indeterminado, no institucionalizado y por ello sin desigualdad todavía. Es lo que denominamos *potentia*. Voluntad general dirá Rousseau. Voluntad es un nivel material, poder y motivaciones políticas<sup>734</sup>. El pacto social funda la voluntad general o a la inversa la voluntad general aparece empíricamente como el pacto social originario. Voluntad general entra en crisis cuando se afirma fetichistamente como totalidad, sin alteridad, como la Nación ante naciones inferiores, como la metrópolis ante colonias, como la *potestas* ante la *potentia*. Si toda la ética de Dussel es el proceso **analéctico** de la alteridad frente a la totalidad, en la política, con este basamento arquitectónico, será el proceso analéctico de la *potentia* frente a la *potestas*.

Esta voluntad general del cuerpo político es la soberana y no puede haber ninguna ley fundamental obligatoria anterior a esta voluntad. Convención legítima, lo legal no es legítimo aparece con claridad en Rousseau. Propone un cierto tipo de democracia directa. Corrompido un Estado quedaría el poder legislativo que es el corazón (hoy el cerebro) del cuerpo político siendo que en el Estado se disuelve el Poder Legislativo que se sitúa como voluntad general anterior a las leyes como el pueblo en Asamblea. Rousseau estaba pensando en los comicios romanos, en la organización política de Ginebra.

Aunque nunca nombra a Venecia (con su *Maggiore Consiglio*), también lo influye este origen del renacimiento italiano. Un sistema político oriental en la Europa periférica. La comuna con gran autonomía lo era todo, es una experiencia original, no teniendo nada de occidental europeo o europeo latino-germánico. Es el **punte** entre el mundo antiguo, griego, romano, bizantino, y la modernidad sin ser todavía moderna. No fue un gobierno mixto. Esta presente en toda la política moderna. Sin sistema de poderes, tenía un consejo en el que todos participaban. Una autoridad comunal era el *Maggiore Consiglio*, que no se dividían para vigilarse mutuamente. Se articulaban los oficios de los ciudadanos vinculados a los gremios y a las fraternidades religiosas. Como Génova y después Inglaterra tenía sistema comercial naviero. Rousseau había incorporado muchas improntas avanzadas por la época para oponerse a la voluntad particular. En sintonía con la política de la Liberación, más allá de todo, queda claro que Rousseau, como ninguno de los filósofos aquí nombrado, logró vislumbrar la pobreza como una negatividad en el horizonte de la vida y la historia. Este es un hecho básico que le importa principalmente a la política mencionada y que categorialmente se desarrollará en política II.

### ***F) Modernidad madura en la Ilustración alemana, su filosofía política y Estado***

Desde el Mar Báltico se inicia el espacio geopolítico que desde la caída del Sacro Imperio Romano Carolingio, brilló desde Noruega o Dinamarca a través de la expansión de los vikingos o los normandos y que comercialmente mediante la confederación hanseática unía numerosos puertos y ciudades. *Königsberg* una de las tantas ciudades de la Hansa, mundo prusiano en medio de una cultura eslava tuvo continuidad como ciudad comercial hasta que entró tardíamente en el capitalismo industrial. Kant, Fichte estarán articulados a este mundo. Hegel será un avance sistemático sobre el resto y será la expresión filosófica sistemática y eurocéntrica del capitalismo industrial triunfante, optimista, con conciencia de haber alcanzado la hegemonía europeo-mundial del *Modern World-System*.

1) La política como garantía de la moral en I. Kant: se ocupa de la política como la plena realización del sujeto práctico moral que en la línea del progreso va anticipando un “estado de paz”. Aunque intenta recuperar el nivel material, como ya hemos visto<sup>735</sup>, (por la doctrina de la virtud y la felicidad) lo termina por perder y será todavía formalista ya que la

<sup>734</sup> Esta temática será desarrollada con detalle en Política II.

<sup>735</sup> Trabajado en el párrafo b) de la Cuarta Parte de este escrito.

política se desarrollará solamente como doctrina del derecho o como deber por la virtud. Posee una cierta ceguera hacia los problemas *materiales*, como la economía política, asumiendo sin ninguna conciencia crítica el capitalismo mercantil, sabiendo de este por Smith y Hume. Tiene un concepto reductivo del aspecto material de la ética. Podemos sintetizar cuatro etapas en Kant: a) racionalista (influido por Leibniz-Wolf), b) influencia empirista (Hume-Smith-Rousseau), c) Crítica (desde la crítica de la razón pura a la práctica) y d) crítica del juicio en 1790, es la que nos interesa, ya que intenta recuperar de alguna manera el nivel *material*. El reino de los fines de Kant será el reino de la Libertad para Marx pero este último en referencia avanzada al nivel *material* del trabajo y la economía política, sustrato ético que posee un lugar arquitectónico particular y preciso en dicha filosofía<sup>736</sup>. En 1793 en *La religión dentro de los límites de la mera razón* expone su sentido definitivo desde la visión de la fe racional pura. “(...) sólo la fe religiosa pura, que se funda enteramente en la Razón, puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto como la única que distingue a la iglesia verdadera”<sup>737</sup>. Kant da razones morales, de emancipación no de sobrevivencia, así es que plantea el siguiente tránsito: de un estado de naturaleza a un estado civil y de este a un estado de paz. Luego de un estado de naturaleza ético a una sociedad civil ética, comunidad ética a el reino de Dios. Y por último de un estado de naturaleza jurídico a una sociedad jurídica (derecho público-República, de gentes-confederación, y estado cosmopolita), a una Paz perpetua.

En la **arquitectónica** kantiana hay dificultad para situar el lugar de la política. Presenta una imposibilidad, palabra práctica que Marx empleará en su crítica. La Paz perpetua es un postulado, tiene posibilidad lógica pero imposibilidad empírica, es el fin intentado en cuanto a su perfecta realización histórica. Alguna incursión hace en la razón instrumental ya que considera la domesticación del caballo y la invención del hierro como instrumentos que favorecen el aumento de las comunicaciones. A través del planteo de la fe racional es que expone de manera arquitectónica y más acabada que Hobbes el problema de la Iglesia. “(...) la iglesia universal empieza a constituirse en un Estado ético de Dios y a progresar hacia la consumación de tal Estado ético de Dios según un principio firme, que es uno y el mismo para todos los hombres y todas las épocas”<sup>738</sup>. Reduce la vida humana a la mera vida animal y por ello el deber consiste en conservar dicha vida animal en la condición de un postulado-ideal impositivo-imperativo.

2) El estado es un momento transitorio en la historia en J. G. Fichte y F. G. Schelling:  
**a)** Kant antes de iniciar la cuarta época, con la *Crítica del Juicio*, se encuentra con que Karl L. Reinhold, un estudiante de los jesuitas, comenzaba la discusión sobre la filosofía kantiana. Con este hecho se abre la etapa dorada de Jena (ciudad de Sajonia en el centro de Alemania). Tanto en la visión de Reinhold, Jacobi, Fichte se trata de probar como continua y se sistematiza la arquitectónica que Kant estaba desarrollando desde ese momento hasta 1804<sup>739</sup> cuando muere. Muchas veces este período no entra en las disputas debido a que sus seguidores estaban muy circunscriptos a desarrollos iniciales o los propios planteos en torno al tema.

Fichte parte de lo que Kant denominó *apercepción trascendental*. El yo pienso (*ego cogito*) presupuesto de todo el sistema kantiano esta en potencia de ser arquitectonizado. Pero para tal fin era necesario partir de la intersubjetividad criticando el *ego cogito* solipcista cartesiano. Con todo ello Fichte inicia una nueva tradición crítica del Estado desde una filosofía de la libertad que mira críticamente la coacción externa de las estructuras materiales

<sup>736</sup> Recordamos que no hacemos hincapié en el nivel material de una manera fundamentalista, o para reducir el institucionalismo que planteo a uno de corte materialista, sino debido a que es el nivel más obliterado y destruido por el eurocentrismo, y en relación a ello hemos venido realizando una intensa labor constructiva para articularlo a los demás niveles que desarrollaremos en su dimensión arquitectónica en lo que sigue.

<sup>737</sup> Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Editorial Alianza, 1995, 125.

<sup>738</sup> *Ibid* p. 126.

<sup>739</sup> Fecha en la que acontece la Revolución Haitiana planteando una arquitectónica de la liberación en otro modelo de Estado Libre. Será abordado hacia final de esta investigación.

que son claramente económicas y negativas. A la maldad no la ve irresoluble, le busca soluciones institucionales críticas. Parte de Maquiavelo, quien funda una República y dicta leyes presuponiendo que todos los seres humanos son perversos, de raíz ética negativa, su animalidad, sus pasiones, sus necesidades. Contra la filosofía política anglosajona define el orden material económico, como otro nivel de lo político. El mercado no es como para Smith o Kant un ámbito mundial indiferente. Fichte tiene claridad del nivel material político.

El fin de toda actividad humana es el poder vivir (*leben zu koennen*); y a esta posibilidad de vivir (*Moeglichkeit zu leben*) tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida. Por eso hay que hacer la división (p.e., de la propiedad) ante todo de tal manera que *todos dispongan de los medios suficientes para subsistir*. ¡Vivir y dejar vivir! (*¡Leben und leben lassen!*) (...) Por lo tanto, la división (de los derechos) tiene que ser hecha de tal forma que *todos puedan vivir sin peligros*<sup>740</sup>.

Fichte sabe que el libre comercio saca ventajas y destruye la posibilidad de que la Revolución Industrial se instaure en otros países. Sabe que es preciso proteger el mercado de una competencia desigual. Debido al gran desarrollo de Gran Bretaña, Holanda, Francia es *quasi* imposible una competencia para el desarrollo propio de Alemania. Aunque es profundamente eurocéntrico ha enunciado también con profunda claridad el principio *material* de la política más allá del formalismo kantiano. También fue capaz de mostrar como el mercado produce efectos negativos desbastadores ya que parte de la población necesitada.

El verdadero resultado de esta economía (es que) los hombre emigran y buscan bajo otros cielos recursos contra la pobreza (*Armuth*) (...) no pueden seguir adquiriendo los productos y perecen en la miseria (...) Las verdaderas *víctimas* del empobrecimiento (*Opfer der Verarmung*) de los Estados han muerto; quizá ya hayan muerto sus padres o sus abuelos: por esto, porque no existen en absoluto, nadie pregunta por qué no tienen nada<sup>741</sup>.

Fichte contra Smith sostiene que no es posible librar este proceso a la suerte de la ficción del equilibrio del mercado, sino que hay **responsabilidades** crítico-políticas a la hora de manejar el nivel *material* de la vida de los ciudadanos. Atribuye al Estado una responsabilidad no liberal de un cierto control nacional de la economía. La crítica del Estado como *macro*-institución transitoria en la historia ha comenzado explícita y sistemáticamente. Desde aquí se puede apreciar otro contexto arquitectónico preciso que Marx recibirá de legado.

**b) F. G. Schelling:** en el Seminario Luterano de Tubinga fue compañero de Hegel, Hölderling, Kant y Fichte. Para Schelling estos han olvidado a la naturaleza, y en su *Primer esbozo de un sistema de la filosofía natural* en 1798 señala lo siguiente:

La organización dinámica del universo es deducida, pero no la estructura misma. Toda organización supone la evolución del universo desde el momento originario, una desintegración de dicho momento en nuevos momentos. El fundamento en la naturaleza de esta desintegración infinita debe haber sido constituido en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa disyunción (*Entzweiung*) debe ser vista como surgida en una identidad originaria<sup>742</sup>.

<sup>740</sup> Fichte, J. G.: *El Estado comercial cerrado*. Editorial Tecnos, Madrid, 1991, L. I, cap. 1, II; p. 402; p. 19, en Dussel *op cit.* p. 376.

<sup>741</sup> *Ibid* II, cap. 4; pp. 463-464; p. 100, en Dussel *op. cit.* 377.

<sup>742</sup> *Ibid* III, 1959, 261, en Dussel *op. cit.* p. 378.

El universo como naturaleza es el absoluto que evolutivamente deviene en conciencia (el yo) y posteriormente como autoconciencia (el saber del yo) que subsume al no-yo haciendo de la autoconciencia el principio absoluto de la dialéctica. La suprema conciliación de la libertad y la necesidad se realizan en el arte como expresión de la conciencia productiva. En el horizonte de su política encontramos diversos momentos: **1)** el sistema del idealismo trascendental (1800). La revolución en la historia acontece en tanto que un orden político ofende al pueblo, entonces este revelará y producirá el nacimiento de una masa más justa. Esto está en sintonía con lo esbozado por Rousseau como derecho del pueblo a reconstituirse desde sí mismo; **2)** Identidad (1801-1806) profundiza la idea de una sociedad libre así como el genio del artista que suma su creación con la poesía del mundo. Se encontraba en un horizonte kantiano aún, con la presencia de un Dios donde cada uno juega un papel sin conocer el libreto completo, a lo Vico digámoslo; **3)** Ética social (1807-1821) en la que se separa de Lessing y Schiller, critica a Fichte como economicista por el proyecto del estado comercial cerrado. Para él, el Estado es signo de la muerte de la razón.

La Sociedad civil es el *lugar*<sup>743</sup> de la manifestación de la división no con la naturaleza, sino entre los seres humanos. Escindidos de Dios los seres humanos caen en la apostasía, han perdido la unidad primigenia con la naturaleza y la humanidad está en un permanente estado de guerra, expresan la fuerza en bruto donde la violencia es siempre la última instancia. Como había adelantado Rousseau, el hombre en sociedad esta expuesto a los más duros embates morales. El Estado intenta retornar a la unidad por la obediencia y coerción, pero inevitablemente destruye la libertad, tema reflexionado por Freud como vimos anteriormente. Kant, Reinhold, Jacobi, Fichte, Schelling, Hölderling, Lessing, Schiller, Herder, Hegel constituyen una atmósfera de producción intelectual para pensar el ámbito práctico y teórico de las **instituciones** de esta Modernidad madura ilustrada. La filosofía racional sigue negando la trascendencia de la libertad del individuo al Estado. Es la conciencia más clara del peligro de “inmanencia”, secularización de la estructura del Estado Moderno. “El estado es una resistencia al progreso histórico”<sup>744</sup>.

c) El estado racional, colonial, metropolitano y sistemático (teoría-praxis-teoría) con G. W. F. Hegel: primera filosofía eurocéntrica que celebra con optimismo la hipótesis de que la historia universal va de oriente a occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal, el centro y el fin del mundo antiguo. El sur dejó de portar el espíritu, la etapa final le toca al corazón de Europa que abarca la zona germano-anglosajona del norte. A. Honneth sostiene que el contrato permite situar el problema del crimen y castigo para pasar al aparato sobre el imperio de la ley, ley que es medición de la persona en su existencia inmediata basada por completo en una comunidad con los otros, o sea su absoluta necesidad. El singular es subsumido en el todo.

La **vida** es un tema central en el joven Hegel. El movimiento del ser es la vida. En *Sistema de eticidad* de 1802 (época por la que va a triunfar la eticidad haitiana omitida de la historia<sup>745</sup>) el pueblo es una totalidad orgánica (*Totalität*). Lo político queda definido en una totalidad orgánica. Hegel parte de la *Realität*, *Totalität*, *Sittlichkeit*, *Leiblichkeit*. Su punto de partida es el ser-en-sí en la política. Esta es la voluntad libre o el espíritu libre. Es un puro ser práctico sin determinación todavía. Subjetividad y no sustancialidad: 1) en la esfera material esta el sistema de las necesidades, 2) en la esfera formal se encuentra la administración del derecho (que Kant toca en la metafísica de las costumbre), 3) en la esfera estratégica de factibilidad, están las instituciones encargadas de llevar a cabo la acción política a través de la coerción y por medio del Estado. El derecho se respeta por miedo y no por convicción, y aún

<sup>743</sup> La comunidad ecológica es para nosotros el lugar de vida y trabajo (*locus of life and work or living and working place*).

<sup>744</sup> Maeschalek 1991, p. 129, en Dussel *op. cit.* p. 380.

<sup>745</sup> Lo trabajaremos en el escrito sobre Haití.

más en el caso del Estado absoluto. Descubre la contradicción principal del capitalismo con clara anticipación. La industria produce una gran masa que desciende al mínimo su subsistencia.

¿Cuál es entonces la solución europea y hegeliana? La superación de la contradicción. Se trata de una progresión por medio de la conquista y colonización. Basta leer el párrafo 347 de la *Filosofía del Derecho*<sup>746</sup>. Este derecho de conquista (con su arqueología en la Roma de J. Cesar y la América de Sepúlveda) es el que lleva al Estado metropolitano a tener colonias. Su política es de doble negación: por un lado negó la realidad del pueblo dentro de la sociedad civil europea, y por otro niega a los pueblos periféricos identificándolo con su derecho a la colonia.

El *giro* que emprende una crítica de la crítica tiene su coyuntura en la diferencia colonial. Hegel era consciente que se había iniciado una etapa postcolonial en esta plena modernidad madura. Conocía lo que estaba sucediendo en *Port-au-Prince*<sup>747</sup>. En este giro crítico consiste la tarea de una filosofía política que se sitúe en esta diferencia colonial.

d) K. H. Marx comienza a pensar desde un legado filosófico cuantioso, firme, de asombrosa producción. Marx va a acentuar las condiciones *materiales*<sup>748</sup> desde donde realiza una crítica política a todo el legado: su camino nace con la tradición, pero sobre todo irá más acá y más allá de ella (dialéctica-analéctica-anadialéctica). En política parte de una crítica a la religión sabiendo que es el fundamento del Estado para Hobbes-Kant-Hegel. Estados con legitimación teológica para el Régimen de la cristiandad.

De la crítica religiosa a la crítica económica de la misma. Esta es la crítica económico material de la política que inaugura una reflexión de gran actualidad. En 1843 de vacaciones en el balneario de *Kreuznach* escribe el manuscrito “Hacia la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. Se trata de la deconstrucción de la sociedad civil ante el Estado orgánico moderno que guarda para sí toda la politicidad humana. Se encubría el nivel de la reproducción económica de la vida. Por lo tanto todo el intento es recuperar el aspecto *material* de la política (economía política = ética). Su opción es articular lo material (*material no materiell*) económico social con lo formal. Lo económico es el último campo de la realidad humana en donde habitan sí o sí, y hasta ahora, los seres humanos. Para dejar de afirmar el interés privado de la propiedad egoísta es preciso transformar las estructuras en su nivel *material* de la sociedad burguesa. Descubre al proletariado después de un largo camino y por él se sumerge en los movimientos obreros. En Londres inicia la primera internacional para un proletariado en lucha, esta vez como lucha política desde su facticidad.

Al *giro crítico* (histórico, decolonial, lingüístico etc.) le interesa avanzar en una visión global de los movimientos sociales y el proletariado periférico. Ya que los obreros del centro se han visto beneficiados en muchas ocasiones por la Transferencia Estructural de Valor (T.E.V.) de las periferias o países *post*-coloniales al centro del sistema-mundo. Esto ha llevado, proceso de por medio, a aceptar las condiciones privilegiadas que, por ejemplo, Hegel supo capitalizar “perfecta”, arquitectónica, sistemáticamente. Este es recién el inicio, no el fin de la historia, desde donde articular un trabajo actualizado de conceptos precisos como las elaboradas por Marx. La historia no ha finalizado, y lo sostenemos en dos sentidos: 1) no ha finalizado como término: se debe seguir construyendo, y 2) no ha finalizado en cuando a poner nuevos fines: liberación comunitaria, frente al eurocetrismo, para vivir en comunidades de vida libres.

---

<sup>746</sup> Lo trabajaré en el primer escrito crítico “Prisma des-eurocentrizador (...)”.

<sup>747</sup> Trabajaré la posible influencia de Haití en la filosofía europea. Haití se hace presente en Hegel.

<sup>748</sup> Lo he abordado detalladamente en la tercera parte de este escrito y lo retomaremos en Política II.

### **G) La modernidad dependiente o la otra cara de la Modernidad eurocéntrica**

Me referiré a este tema en bloque y de manera conceptual. No desarrollaré cada etapa, porque excedería la intención de este párrafo. Hemos establecido una base histórica que delimita, encausa y delinea el proceso histórico y los conceptos que serán trabajados en Política II, siempre en relación al horizonte latinoamericano y mundial.

En el apartado 11, anteuúltimo párrafo del volumen I de *Política de la liberación*, se apuntan una serie de temas tendientes a establecer otro cuadro de historia de la política en América Latina. Es un apartado, a mi criterio, insuficiente para orientar, en su propósito, una historia de la política latinoamericana. Afirmo esto, no porque haya que enumerar hasta el infinito los temas a tratar para cubrirlos todos, sino, porque hay tramas que son ineludibles y no pueden dejar de estar en ninguna hipotética y tentativa agenda. Nuestro filósofo parte del período independentista en adelante y omite las primera y relevantes sublevaciones indígenas, que a su vez, se mestizarán, en el desarrollo del conflicto, con el proceso de liberación afroamericano, focalizado en Haití. No sintetizaré aquí lo sostenido<sup>749</sup>, porque será trabajado de manera crítica-conceptual en el escrito sobre Haití, que es con lo que cerraremos reflexiva y autocráticamente esta investigación.

Al no incluir determinados temas, nuestro filósofo incurre en una contradicción performativa. La hipótesis crítica al eurocentrismo se ve limitada al final de su trabajo. Al no incorporar, en un marco coherente de historia de liberación crítica local, a la Revolución Haitiana (1804), Dussel no solo incide en un error eurocéntrico, sino también criollo-céntrico y latino-américo-céntrico<sup>750</sup>. En el apartado 1.3 del párrafo 11, se refiere al 1808 como el proceso de la primera emancipación, cuestión que en nuestro escrito sobre Haití mostraremos de otra manera, para lograr un mayor contraste en la exposición tendiente a incorporar estos temas en un marco coherente de historia crítica y autocrítica. Con el término latino-américo-centrismo, iniciamos una historia institucional concientizada y autocrítica, que en un futuro, debe reportarnos importantes avances colectivos-comunitarios.

Lo señalado de forma crítica, amplía una visión de la historia de la liberación de América Latina, y como indiqué anteriormente, no desde un lista *ad infinitum*, sino desde temas precisos. El punto de partida señalado, aunque se centra en el sujeto afroamericano -por lo paradigmático del caso-, reconoce, según la emergencia histórica, en primer término, las luchas aborígenes, al sujeto opresor eurocéntrico y al europeo crítico-comprometido con el “nuevo mundo”, a la revolución afro, y a las revoluciones “criollas”. Por lo tanto a nuestro criterio vamos hacia un intento de quinta emancipación<sup>751</sup>. Cada proceso tiene sus logros y sus errores y entre sí se deben legados mutuamente. Por otro lado lo cierto es que ninguno de estos transcurso, logró la tan ansiada independencia o “autonomía” religioso-filosófico, política y económica definitiva. Lo definitivo es lo pendiente o el logro de la autonomía concreta, no formal.

Esto no debe llevarnos a desvalorizar el propio proceso, sino, al contrario, a ponderarlo críticamente para mejor provecho a los fines independentistas. En el marco de esta **primera modernidad dependiente**, que es América Latina, de la primera historia mundial, han acontecido hechos únicos de la historia humana, más allá de las características inherentes de irrepetibilidad de dichos hechos, por ejemplo, una revolución de esclavos triunfantes no se ha

---

<sup>749</sup> Puede consultarse a tal fin el párrafo “11. En la dependencia de la Modernidad madura. Algunos temas para una historia de la política en América Latina”, en Dussel, *op. cit.*

<sup>750</sup> Desde este término podemos volver a revisar nuestra historia y pensamiento de manera completa.

<sup>751</sup> Tengo en cuenta: 1) las primeras sublevaciones aborígenes, 2) el proceso revolucionario haitiano, 3) los procesos independentistas criollos, 4) las revoluciones del Siglo XX con Cuba a la cabeza, y 5) el actual proceso emergente latinoamericano.

conocido hasta ese 1804. A su vez, C. Boerlegui no considera la cuestión Haití en su obra<sup>752</sup>, con que incluirlo inicia, al interior de nuestro pensamiento, una *Crítica a la razón Latino-américo-céntrica*. Tampoco es tenido en cuenta, debidamente, por Castro Gómez en su libro de 1996<sup>753</sup>. No me extenderé más en las relaciones, ya que, con lo expresado se asentaron puntos principales, que nos permitirá avanzar en nuestro trabajo posterior. Luego de este recorrido, podemos dar continuidad al sistema conceptual de una arquitectónica política de la liberación, asentada sobre una base histórica crítica.

No en vano hemos llegado hasta aquí, en este camino, para continuar con el desarrollo de *anápolis* o la institucionalidad analéctica. Hemos expuesto de-construcciones, construcciones y tematizaciones críticas, desde una perspectiva no eurocéntrica, hasta llegar a la bisagra sistemática que significan las figuras material, formal y fáctica del Estado y la cultura tradicional dominadora y dominada. El proyecto de sistematicidad ético-política analéctica, que sostenemos aquí, mantiene una intención de plena inclusividad que transitaremos en sus conceptos principales en la parte siguiente de este trabajo.

---

<sup>752</sup> *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Búsqueda incesante de la identidad* (Deusto 2004).

<sup>753</sup> *Crítica a la razón latinoamericana*.

## *Historia de la liberación para la ampliación de la vida. Política II o el anti-hobbes*

### *Intermezzo político*

El segundo *intermezzo* significativo, esta vez, entre el período de redacción que va de la Política I y la Política II, esta signado por unas obras menores que preparan el terreno para la Política II de manera significativa. Por un lado tenemos *20 tesis de política* (2006) que, en sus diez primeras tesis, marcan la *bitácora* que en adelante habrá de seguir específicamente el filósofo, exponiendo los términos fundamentales de una *Arquitectónica* política. Las diez tesis restantes delimitan la crítica analéctica a la arquitectónica propuesta. Por otro lado tenemos *Materiales para una política de la liberación* (2007) que en su tercera parte<sup>754</sup> aborda temas y categorías propias para la arquitectónica política y para la *Crítica* política. Por último el texto “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad” (2008)<sup>755</sup> que reafirma el proyecto político como un anti-discurso al discurso oficial (*potestas*: mandar violentando) que podemos denominar esta vez como un contra-*leviatán* (*potentia*: mandar obedeciendo).

En mi anterior trabajo<sup>756</sup> he realizado un abordaje introductorio a la *Política de la liberación* que ya contamos como libro entre nosotros. Para este momento trabajaré con unas conjunciones y términos que elaboré anteriormente y que me permiten un mejor acceso a la propuesta dusseliana. Una de las conjunciones hace al concepto de proyección, que he mencionado previamente, integrándolo en el horizonte propuesto por Dussel como el horizonte de la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad. A este trinomio le agrego como última posición el concepto de proyección, pero esta vez situado en lo político. Esto no solo completa dicho horizonte sino que además vincula la arquitectónica con el proyecto específico de liberación, para este caso, de transmodernidad.

Este horizonte está situado en la historia, como nuestra propuesta institucional inclusiva, contextualizada en esta órbita. Por lo tanto a dicho horizonte puede articularse este proyecto, que estimulamos, sea abierto, simétrico, inclusivo, justo etc. Por otro lado trabajaré con el concepto de multifundamentación de base<sup>757</sup> a través del cual visualizo una propuesta, entre otras, de avance en las disciplinas filosóficas, éticas, políticas con respecto a los tradicionales planteos. Otro término que acompaña esta intención es el de plus-validez<sup>758</sup> con el cual podemos deducir más fácilmente a que se refiere tal proyecto. Es el beneficio como resultado de una multifundamentación ante un plus de hechos y razones que justifican equilibradamente la construcción de una justicia crítica.

Otro término con el que trabajaré es nivel *mezo* político<sup>759</sup>, que en su momento estaba apenas nombrado por el autor, pero que aún me sigue reportando, de acuerdo al planteo que llevé a cabo en aquel momento, utilidad para integrar los diversos niveles institucionales. Con este concepto pretendo referirme al ámbito institucional concreto (por ejemplo, del árbol de la palabra, al parlamento, o las asambleas) pero dentro, en este caso, del horizonte analéctico (*macro*). Este nivel macro es la propuesta de institución de instituciones, es decir, lo que

---

<sup>754</sup> La primera parte de esta obra se dedica a la “Filosofía Latinoamericana” con seis capítulos, la segunda parte está dedicada a la *Ética* con seis capítulos, y la tercera parte a la “Filosofía Política” con diez capítulos.

<sup>755</sup> Para una noción de los años en que se gesta este escrito véase “*intermezzo* entre la ética y la política”.

<sup>756</sup> Véase Bauer, C. (2008), de la página 155 a la página 210 llevo a cabo un tratamiento de las dos áreas y seis principios de lo que era en ese entonces una filosofía política futura, disponiéndome a la recepción de esta obra para completar la investigación iniciada. También realizo allí un recuento del material con el que se contaba en ese momento y del contexto filosófico en el que realizo el trabajo, para ello véase del escrito, las notas 202, 203 y 210.

<sup>757</sup> Véase de nuestro trabajo (2008) y con esta sugerencia de indicación el punto J) de p. 216 y la p. 162.

<sup>758</sup> *Ibid* p. 162 y nota 209.

<sup>759</sup> *Ibid* p. 171 y nota 226.

instituye de otro modo que ser-*ego*, según pretendemos, como un horizonte que dota de sentido a los proyectos que desde la comunidad (*micro*) como contenido primero se pueda emprender. Esto no es imponer un tipo de *élite* ni filosofía aristocrática a la comunidad, sino que es formulada de manera arquitectónica en el contexto crítico comunitario, con el intelectual orgánico funcionando como servidor de fines, en los que está incluido como sujeto comunitario, evitando caer en la vía corta del mero espontaneismo de, por ejemplo, un militante en crisis.

Por último y retomando una expresión de mi texto, perteneciente a Lao-Tse, “un país se gobierna con rectificaciones...”<sup>760</sup> pretendo avanzar con lo que denomino, para esta ocasión, como *dinámica viva de rectificación permanente* ya que me permite, de alguna manera, instrumentalizar la propuesta teórica-metodológica de la arquitectónica política. Esto a los fines de aplicarlo al momento especialmente crítico de la realidad que estamos atravesando. Si una construcción teórica de este tipo no puede ser instrumentalizada, de alguna manera, corre el riesgo de ser dejada de lado bajo el prejuicio de ser obsoleta o inaplicable.

De allí también estriba mi propuesta de visualizarla metodológicamente como analéctica. Dicho término depurado de horizontes totalitarios y construida, histórica, filosófica, ética, económica, políticamente presta una utilidad teórica y práctica en la intención de visualizar y aplicar. Nos permite evaluar qué tipo de articulación entre principios posee el contexto político de un país, qué grado de rectificación, reparación, transformación posee dicha cultura, qué grados de afectación produce una cultura sobre otra para el despliegue de articulación de los propios niveles, y a su vez nos posibilita dirigir el oído, la mirada, la sensibilidad hacia lugares comunitarios esenciales que no pueden dejarse de lado.

### a) *Política fundamental*

Como señalé en el esquema general de la *Política de la liberación* aquí se comienza con el desarrollo de la política en su fase arquitectónica, multi-fundamental, ontológica y normativa. Es un campo estructurado por instituciones que desde la antigüedad han sido surcadas por una visión cosmopolita o un horizonte de mayor inclusión. Esta fase de la política, en similitud con el nivel histórico, plantea temas ineludibles para una política planetaria, es decir de horizonte no etnocéntrico y mucho menos totalizante. Se focaliza de manera particular en los márgenes, y sobre todo desde América Latina como continente. Al igual que el planteo de Marx, de ascender de lo abstracto a lo concreto, partiendo de la exterioridad, como método, del excluido o trabajo vivo (dialéctica), esta política partirá de la víctima de la periferia (analéctica) para **construir**, con basamento ético en conceptos críticos económico-sociales precisos, la “crítica general de todo el sistema de las **categorías** de las filosofías políticas burguesas modernas”<sup>761</sup>.

Marx para su crítica a la economía política partía de una noción fundamental. Este término de referencia consistía en la *comunidad de vivientes* donde cada *viviente* es considerado como *trabajo vivo*, lo que posibilita distinguir en primera plana el *trabajo vivo* del *trabajo objetivado* o *asalariado*. Esta distinción durante el desarrollo práctico determina la división *valor de uso* y *valor de cambio*. En esta disociación originaria se encuba la posibilidad del fetichismo-explotación.

¿De qué se trataría entonces la cuestión para esta política? Dussel parte de manera similar y en paralelo a Marx pero en el campo de la filosofía política. La categoría fundamental es la de *poder político*. Este campo se divide por la diferencia ontológica (que según el caso puede consistir en una distinción ontológica) *originaria* que Dussel llama por un lado, *potentia*

---

<sup>760</sup> *Ibid* p. 234.

<sup>761</sup> Dussel, E.: *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 12.

y que consiste en el poder político en sí, como comunidad política, como pueblo; y por otro lado *potestas* referente del ejercicio delegado del poder político institucionalizado, siendo la determinación institucional de la *potentia*. La *potestad* se escinde a su vez entre: a) el *poder obediencial institucionalizado*, consistente en el ejercicio del poder delegado en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden al mundo de la vida de la comunidad política; y b) el *poder autoreferente* que se afirma así mismo sin correspondencia-reciprocidad a la *potentia* (comunidad política). Es el ejercicio fetichizado y corrompido del poder político consistente en, a través de su lógica decreciente individual, inmolar a la comunidad política para reproducirse a sí mismo, al capital como institución represivo-normativa, antes que a la vida comunitaria como institución pluri-jurídico liberadora.

Entonces ¿en qué consiste lo político? En “el despliegue del poder político”<sup>762</sup>. ¿Por qué una arquitectónica para esta propuesta? Porque se trata de articular los diferentes principios, niveles y áreas del campo político<sup>763</sup>. ¿De qué tipo de arquitectónica estamos hablando? Se trata de una arquitectónica abierta, inclusiva, dinámica en el sentido que se aplica servicialmente a la *potestas* como institución delegada de la *potentia* detectando a la *potestas* autoreferente o a su arquitectónica cerrada, totalitaria, absolutista. De esta manera desfetichiza el poder autoritario desde sus categorías. Esta arquitectónica abierta para América Latina o *Abya Yala* con proyección mundial ha preparado una parte *Crítica* compleja para su tercer volumen en donde somete su propia estructura a revisión permanente.

Para la construcción de esta política se siguen las huellas-surcos diseñadas previamente por la ética pero en una conversión práctica fundamental<sup>764</sup>. Por ello he abordado previamente en tratamiento de la ética. Es necesario combatir la disociación kantiana entre ética y política sin caer en una política meramente procedimental, eficiente y sin principios normativos.

la subsunción de los principios éticos en el campo político los transforma en principios normativos políticos que, de no cumplirse, se destruye a la acción política y las instituciones, es decir, se fetichiza el ejercicio del poder, lo que conlleva la imposibilidad del ejercicio *obediencial* de la política, que es el único que cumple con las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida de los ciudadanos (material), con la legitimidad (formal) y con la eficiencia política que tiene en cuenta las dos anteriores exigencias normativas (la razón estratégico-instrumental política se integra igualmente a la normatividad de la pretensión política de justicia)<sup>765</sup>.

Desde mi intención de integralidad, no de totalidad, es más accesible advertir la base ética o institucionalismo analéctico de esta política, para presuponer con más asidero la necesidad de condiciones universales normativas imprescindibles, para la acción y las instituciones políticas del campo político. Esto es lo que se denomina universalidad del nivel C. En este campo de lo político, a diferencia del ético, se destaca el entrecruzamiento con la contingencia-incertidumbre de un nivel (R. Rorty, J. Murgueza, C. Pereda) ante el cual es necesario anteponerle los principios normativos que, con R. Luxemburg, se llamarán **marcos**<sup>766</sup> de la acción política para que dicha contingencia-incertidumbre sea factiblemente tratada, razonable en un largo plazo. Universalidad (nivel C) y contingencia (del nivel A-B) se

---

<sup>762</sup> *Ibid* p. 13.

<sup>763</sup> También planteo otra respuesta al inicio de Escrito 1 al final de esta investigación.

<sup>764</sup> Véase Bauer C. (2008) punto J) de la segunda parte en donde la multifundamentación ética posibilita la articulación comunitaria entre un *nosotros* y *vosotros* evitando el fundamentalismo excluyente del etnocentrismo de las éticas tradicionales y posibilitando desde una plus-validez la construcción simétrica de una política arquitectónica. Para un tratamiento del concepto de *simetría* véase del mismo trabajo citado la nota 212 de pp. 163-164.

<sup>765</sup> Dussel, *op. cit.* p. 42.

<sup>766</sup> *Ibid* p. 16.

articulan y co-determinan, no se autoexcluyen. Es la difícil tarea de elaborar una arquitectónica política abierta tendiente a resolver la acción política por medio de la reflexión y rectificación de la acción naturalmente no perfecta, y no la simplicidad de la arquitectónica totalitaria de un estado orgánico, a lo Hegel, que se cierra a la resolución violenta-represiva, a lo Hobbes, de la “anomalía”<sup>767</sup> producida por el sujeto social, ya demonizado, no pretendiendo políticamente atender, escuchar, ver discipularmente el origen del reclamo.

En *Política de la liberación I* delineamos temas y autores clásicos como el caso de Spinoza o Rousseau. Vimos que pueden sugerirnos distinciones como la de *potentia*, *potestas* o *Volonté générale*, pero aquí, tras el giro de resignificación semántica, propia del horizonte histórico-filosófico-económico de nuestra realidad, es que se dotará de un significado particular a los conceptos señalados para esta arquitectónica política, por lo que la referencia a otros autores y temas no debe ser considerada según la lectura detallada de su sistema de categorías, sino que son leídas a través del tamiz de esta nueva propuesta histórico-categorial.

### ***b) Modernidad y política arquitectónica. Despliegue del poder político***

Tres aspectos tendré en cuenta: a) despliegue del poder político propio de la modernidad, b) que es lo político evitando caer en la falacia reductivista en la que caen otros filósofos y c) se trata de la construcción de categorías, niveles, esferas, campos, sistemas etc.

a) Durante la modernidad es indudable que se despliega un poder político como estrategia-dispositivo de dominación. Diremos indicativamente que comienza con el momento en que la cristiandad latino-germánica, sitiada por el mundo musulmán, con el imperio otomano en concreto, se encuentra aislada del centro productivo y poblacional del antiguo sistema, se trata del estadio III del sistema asiático-afro-mediterráneo que hemos indicado en *Ética y Política I*. Por ello se lanza a la conquista del mundo atlántico. Su *ego* eurocéntrico como dominio<sup>768</sup> marcará la tendencia de los siglos venideros. Frente a esta voluntad de poder de la modernidad se piensa en un momento político positivo (institucionalismo analéctico) como cuestión esencial para sostener el cuarto aspecto del horizonte de vida atinente a la *proyección*. Es toda la posibilidad de participar y defender “el noble oficio de la política”<sup>769</sup> evitando caer en la negación extrema de la política como en la que sucumbió el marxismo estándar, o la del ciudadano común presa del escepticismo, ya que nadie quisiera comprometerse con una actividad, por definición, perversa salvo a costa de una buena partida individualista. No nos extenderemos más en este punto ya que lo hemos abordado en la parte histórica de la política.

b) Las falacias reductivistas<sup>770</sup> son como el reverso de una arquitectónica política, que tiende a reducir la complejidad de cada acción política relacionada, recayendo en cambio en un frío y mero instrumentalismo. De esta manera las falacias reductivistas intentan definir el todo por la parte. Así sucede, por ejemplo, con el utilitarismo. Es falacia no por mera fábula, sino por cerrarse a un momento que puede ser necesario, se puede tomar como aporte, pero que no es suficiente. Se debe realizar una crítica, para considerar la solución de las problemáticas de una política periférica compleja. Nuestro filósofo lo señala pero debo explicitarlo aún más. El posicionamiento de esta política posee una impronta única en la historia de la filosofía política

---

<sup>767</sup> Entrecorrida porque puede ocurrir que sea el nacimiento de un derecho nuevo o el reclamo de un derecho violado como sucede cotidianamente.

<sup>768</sup> *Dominus* significa el que manda en la casa, *domus*.

<sup>769</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 24.

<sup>770</sup> Véase Bauer (2008) p. 159 en donde trabajo la falacia reductivista formalista y p. 167 donde abordo lo que denomino falacia política que tiende a servirse a si misma y no a la comunidad como *alfa* o *omega* de sus quehaceres.

humana debido a su integración multifundamental, ya que las filosofías políticas precedentes caen en la falacia reductiva al proponer como esencial un momento, lo más probable, imprescindible de la política, pero recayendo en un fundamentalismo excluyente de otros aspectos necesarios.

En un momento anadialéctico es preciso poner en movimiento todos los aportes previos, sin cerrarse a ninguno en exclusivo para poder generar un sistema abierto, ya que, señala nuestro filósofo, con tinte zubiriano, “la esencia humana siempre está definitivamente abierta en sus notas constitutivas”<sup>771</sup>. Pienso que, a modo de mínimo balance oportuno, aquí se juega todo lo de ana-dialéctica para el nuevo proyecto político concebido desde el inicio. Es lo que hemos trabajado y documentado previamente<sup>772</sup> como un momento alterativo por excelencia en la dialéctica marxista y absolutamente opuesta a la pretensión de la dialéctica hegeliana.

Al respecto podemos concebir dos hipótesis básicas, por un lado que Dussel haya olvidado defender su propuesta como analéctica, y por otro, y la más probable, es que silenciar este término se deba a una estrategia discursiva por causa de las innumerables críticas que ha recibido, tachando su propuesta de populista-teologicista-demasiado heterodoxa etc. Lo cierto es que nuestro filósofo sin usar el término “analéctica” deliberadamente en sus nuevas obras, sino en escasas circunstancias pero coyunturales, lo continúa desarrollando en su lógica de contenido des-centrador y constructivo de despliegue. Contenido que comenzó a profundizar luego de su giro marxista como he sostenido en repetidas ocasiones. Por ejemplo podemos leer lo siguiente: “nuestro método consiste, en este punto, en repetir una y otra vez: una determinación puede ser necesaria, pero nunca suficiente. Lo abstracto habrá que integrarlo en lo múltiple concreto”<sup>773</sup>. Las críticas de Cerutti como de Castro-Gómez<sup>774</sup>, al parecer, han quedado atrapadas en un viejo estilo, sin advertir, como se puede apreciar el proceso de auto-des-etno-centrización de la obra de Dussel y las novedades desde su última ética en adelante. He observado este tipo de críticas en mi trabajo previo, Bauer (2008), y en sus conclusiones, pero supongamos de manera sintética que el filósofo a optado por una opción teológica integral de toda su obra, nuestros críticos han olvidado que una teología que opta por los pobres es una opción de la diversidad. Ya hemos mostrado que esto no sucede con Dussel. Nuestro filósofo intenta superar los reductivismos por él advertidos y su expresión última es esta obra política<sup>775</sup>.

c) Es compleja la introducción a la arquitectónica necesaria, mínima y suficiente. Podemos distinguir una serie de aspectos: 1) el horizonte ontológico como orden político vigente, en el que la vida política se da siempre en un mundo de referencia, en el que todo movimiento de vida cobra sentido. Las mediaciones (instituciones, reglas, criterios etc.) que poseemos son elementos que nos influyen desde antaño y sobre los que imaginamos nuevos

---

<sup>771</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p. 25.

<sup>772</sup> Véase Bauer (2008) “Marx y la filosofía de la liberación” en p. 131, “el momento analéctico” en p. 136. Todo ello es como el pórtico para la proyección de toda una política futura, que hoy vemos emerger de la larga noche colonial-dependientista.

<sup>773</sup> Dussel, *op. cit.* p. 25.

<sup>774</sup> Véase “1. El pueblo y la nación como categorías filosóficas”, en Castro-Gómez, S.: *Crítica a la razón latinoamericana*. Editorial Puvill, Barcelona, 1996, pp. 71 y stgs.

<sup>775</sup> Luego Dussel expone algunas descripciones unilaterales de la política, que no vienen al caso desarrollar aquí, como ejemplos de la falacia reductivista, ellos son: “2.1. La política sólo como acción estratégica”, “2.2. La política sólo como teleología instrumental medio-fin”, “2.3. La política sólo como competencia amigo-enemigo”, “2.4. La política sólo como hegemonía”, “2.5. La política sólo como consenso discursivo”, “2.6. La política sólo como espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos”, “2.7. La política como supraestructura de lo económico”, “2.8. La política como completamente independiente del campo económico”, “2.9. La política como la referencia exclusiva al Estado (como toma del poder) o como lucha por la disolución del Estado”, “2.10. El comunitarismo del republicanismo conservador”, “2.11. La política sólo como la afirmación o como la absoluta negación de principios normativos”, *ibidem* p. 26 a 37.

proyectos-rumbos. Este es un punto de partida que el filósofo político debe considerar ya que la vida política transcurre en órdenes políticos. Es necesario trabajar aquí con nociones como las de campo, sub-campo, sistema, sub-sistema, ámbito, niveles etc. ¿Qué sucede aquí con el concepto de *potentia*? Se puede apreciar con claridad como se juega todo el proyecto analéctico para superar la negación de la negación desde una afirmación, y dicha afirmación se abstrae en el concepto de *potentia*. Este concepto indica la aserción concreta de contenido *ético-político-económico*, como *alfa-omega* de la política, “es el fundamento del ser de lo político”<sup>776</sup>. La arquitectónica intentará mostrar los momentos estructurales necesarios y suficientes, no de tal o cual institución particular, sino de “todo orden político posible”<sup>777</sup> que será **sin más** la referencia a todo el ámbito de la *potestas*<sup>778</sup>. El “acontecimiento fundamental”<sup>779</sup> es imprescindible considerarlo, ya que alude al momento en que se origina un orden político que luego llegará a ser vigente como nuevo orden fenoménico. Es el carácter histórico intrínseco que posee todo sistema humano posible de concebir, hasta el fin de los tiempos, pero que en un juego de “alquimia invertida”<sup>780</sup>, de química comercial, o estrategia cínica, falaz, la *potestas* dominadora impone como único, omnipotente, inmortal etc.

2) De la totalidad del orden vigente a la alteridad (analéctica) de la vida histórica la *Crítica* deconstruye la arquitectónica que tiende a cerrarse como totalidad contra su propia lógica de vida decreciente fetichizada. Es una utopía negativa y de absoluta irrealización el cierre absoluto de una totalidad. Esto apunta Dussel utilizando las principales nociones que ha re-elaborado desde antaño: “desde la alteridad o exterioridad del sistema, del orden vigente se origina un movimiento crítico que inaugura propiamente la *política de la liberación*, que es el objeto de esta obra”<sup>781</sup>. Y afirma aún más y con ello despejamos cualquier duda sobre los conceptos fundamentales con los que se comprometió desde un inicio y que aún mantiene.

Todo lo que he escrito durante estos últimos treinta y cinco años ronda esta *categoría crítica*, ética, **ahora política**. Esa categoría de *alteridad* define la *Política* que intento pensar como *Política de la Liberación*. Desde mis obras de los años setenta (Dussel, 1973, cap. 3 ss.; 1977, 2.5 ss.) vengo enriqueciendo esta temática<sup>782</sup>.

Recordemos que el término exterioridad es un concepto analéctico por excelencia. Para Dussel dicha exterioridad es una metáfora espacial válida para todos los niveles de la práctica. La ética nace de la posibilidad de la *praxis* de esta exterioridad. La maldad es negar esta *praxis*. Esto lo escribe en 1979<sup>783</sup>, un año fundamental en su formación, luego de su exilio y viraje marxista<sup>784</sup>. Nunca escribió hasta ahora que la exterioridad no es más una metáfora espacial válida, o que la ética no nace de esta posibilidad. Al contrario no sostuvo que este concepto sea ontológico y cerrado, sino trans-ontológico, des-estructurante, y no divino como lo señaló ante Levinas, además de ser posibilidad para una futura transmodernidad.

Dentro de la estructura general de la *Política de la Liberación*, esta arquitectónica es una propedéutica necesaria pero no suficiente. La suficiencia para la pretensión de este análisis

<sup>776</sup> *Ibid* p. 38.

<sup>777</sup> *Ibid* p. 38.

<sup>778</sup> Recordamos que no se trata, en mi propuesta de institucionalismo analéctico o *anápolis*, de una visión totalizadora, sino, de una estrategia de ampliación del horizonte de vida que nos evita caer en proyectos etnocéntricos.

<sup>779</sup> *Ibid* p. 38. Primera vez que introduce este término.

<sup>780</sup> *Ibid* p. 18.

<sup>781</sup> *Ibid* p. 38.

<sup>782</sup> *Ibid* nota 46 p. 79. Las negritas son mías.

<sup>783</sup> Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1979, p. 78; lo he trabajado en Bauer, C. (2008), pp. 119-120.

<sup>784</sup> Recordamos que lo he trabajado en Bauer (2008) “El giro o viraje marxista. ¡Marx a la vista!”, p. 127.

se logrará con la parte *Crítica* en donde por ejemplo el pueblo (*potentia*) pasara de una comunidad política o **sujeto** político-colectivo (en sentido conceptual) a **actor** del proceso crítico de una política de la liberación. Y ya sin rodeos Dussel escribe lo siguiente:

Ese será el momento de explicar en que consiste el método analéctico desde la lógica analógica. Subsume a la dialéctica y opino que la supera<sup>785</sup>, no es totalizada (puramente ontológica) ni equívoca (como Levinas), sino que abre un ámbito donde, la *hiper-potentia*<sup>786</sup> relanza el proceso político hacia los actos políticos anti-hegemónicos y que transforman las instituciones. El acontecimiento creador (más allá del mero acontecimiento fundacional de A. Badiou) supera el orden vigente y abre el camino hacia el *nuevo orden futuro*<sup>787</sup>.

Y más adelante reafirma lo explicitado aquí:

(...) deconstruiremos el concepto de poder (*potentia/potestas*) (...) desde la categoría de *hiper-potentia* que surge desde un *pueblo* que emerge desde el seno de la comunidad política -o desde su exterioridad analógica- (...) el acontecimiento que crea un nuevo orden es más que fundacional, es metafísico, trascendental<sup>788</sup>.

A este respecto Pablo de Tarso es un indicativo en la manera de interpretar el acontecimiento fundacional en el seno del Imperio romano.

3) Hacia los tres niveles de lo político con A) la acción estratégica, B) las instituciones y C) los principios implícitos. El paso de la Totalidad (orden ontológico vigente o Arquitectónica) a la Alteridad (nuevo orden que se abre desde la Crítica) posee niveles que debemos indicar. Sin duda que los diálogos con Apel, que hemos mencionado más arriba, marcan el desarrollo de la estructura de la arquitectónica sea por lo que sugiere el pensamiento del filósofo alemán y por lo que a este le falta. Claro que esta arquitectónica no va a completar al pensador teutón sino a subvertirlo. Karl Otto Apel propone en su *Ética discursiva* una parte A y B<sup>789</sup>. En A se encuentran el principio discursivo con su fundamentación a nivel trascendental o universal. En B es el momento de los principios derivados como momento hermenéutico de aplicación de los principios a la economía, a la política, al derecho etc. La matriz es A y allí se movilizan todos los principios que en B se aplicarán. Pero Apel no ha incluido un nivel C debido a que se ha interesado en la fundamentación de los principio y en su aplicación.

Sin duda es el reflejo del mundo del centro como más simplificado, no es la visión periferia-centro. Con C incluimos el nivel de las acciones y de las instituciones políticas concretas, empíricas como actualidad del proceso de la razón política. Aquí no se trata de mediaciones particulares (*Besonderheit* la particularidad hegeliana), sino de la singularidad (*Enzelheit*). Se trata en este nivel de principios políticos normativos implícitos, que los políticos nunca explican salvo en excepciones como las de políticas honestas de, por ejemplo, Zapata, Sandino, los Zapatistas etc. El cruce de campos con campos, de campos con sistemas, de sistemas con sistemas, signa la complejidad (*overlapping*) de estas conexiones. Dicha

---

<sup>785</sup> El término superación lo abordo en la nota 72 de pp. 62-63 en Bauer (2008).

<sup>786</sup> Tema tratado en la tesis 12 de *20 Tesis de política* (2006), y aquí escribe lo siguiente respecto a la exterioridad analéctica que hemos afirmado “La *conatio vitae conservandi* (impulso a conservar la vida) se transforma en un impulso vital extraordinario. Rompe los muros de la Totalidad y abre en el límite del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la historia”, p. 94.

<sup>787</sup> Dussel, Política II p. 38.

<sup>788</sup> Cf. *ibid* p. 44.

<sup>789</sup> Véase ponencia 1, y sobre todo parágrafo 2, 2.1. y 2.2. (Apel); ponencia 2 (Dussel), ponencia 4 y sobre todo parágrafo 3 y 3.1 (Dussel); ponencia 6 (Apel); ponencia 7 (Dussel); ponencia 8 y sobre todo parágrafo 2.6. y 2.8. (Apel); ponencia 11 y sobre todo parágrafo 1 y 2 (Apel); ponencia 12 (Dussel).

complejidad queda supeditada a la aparición-desaparición temporal-espacial de campos-sistemas, de manera similar a como el segundo Wittgenstein se refería a los juegos de lenguaje.

### c) *Reubicación de las tres esferas*

La tres esferas políticas de los niveles B y C (material-formal-factibilidad) son ámbitos dinámicos de cruce entre campos, entre sistemas, entre campos y sistemas. Es más complejo aún, es una masa densa, con densidad de vida. Se trata de un *magma* a lo Kusch o un *quiasmo* a lo Merleau-Ponty. Un *magma* que también podemos observar geológicamente como una mezcla de alta temperatura de elementos fundidos y que yace en el interior de la tierra buscando salir por las grietas o ausoles de la corteza terrestre o *tectónica*. Dice Kusch “es como si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades”<sup>790</sup>. El *quiasmo* es el policruzamiento que posibilita emerja la carne. La carne es “una estructura intersensorial”<sup>791</sup> como lo es el mundo que percibimos como tejido de facticidad. Recordemos lo siguiente:

La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser donde quiera que haya una simple parcela suya<sup>792</sup>.

Al menos se deben tener en cuenta estas tres esferas para abordar las instituciones particulares así como la de los principios políticos normativos, sean en su revisión, planeamiento, control humanitario de desenvolvimiento de las posibilidades institucionales para la vida, y no el control represivo para el cumplimiento de normas aplicables. El entrecruzamiento, en el ámbito de las tres esferas, de campos políticos y no políticos en un juego interactivo determina a una política como ésta, a su vez, que co-determina lo ecológico, lo económico, el derecho etc.

Tanto el formalismo legalista kantiano o legitimista neokantiano definen la política desde la esfera del sistema como estado de derecho (monopolio de la coacción). Tanto Hegel como Rawls señalan tres esferas y niveles. Hegel en *Filosofía del Derecho (Rechtsphilosophie)* al ocuparse de la sociedad como un todo la divide en tres esferas: a) material (sistemas de las necesidades), b) formal de la política (sistemas del derecho como nivel de legitimidad), c) factibilidad estratégica (corporaciones y policía). Rawls a la *Teoría de la justicia* (1978) la divide en tres partes: a) principios, b) instituciones y c) fines de la acción. Por otro lado es preciso superar el economicismo del socialismo real (anti-anarquista burocrático fundamentalista) como el economicismo del liberalismo-neoliberalismo (anarquismo de derecha econócrata fundamentalista). También es preciso avanzar sobre politicismos como los de E. Laclau o J. Rancière.

En Dussel, por cuestiones de métodos -según aclara-, se invierte la estructura de Apel (visto previamente) y Rawls. Ahora el nivel A es la parte inexistente en Apel o tercera área de Rawls. El nivel B coincide con Hegel-Rawls-Apel, son los sistemas y subsistemas mediadores. El nivel C en Dussel es la parte A en Apel y la primera de Rawls. La afirmación de los principios no tienen un carácter fundacionalista, principalistas o de fundamentación última, sino que se sostienen por la *compleja exigencia* de la lucha política contra la corrupción y el

<sup>790</sup> Kusch, R. G.: *América profunda*. Obras completas, Tomo II. Editorial Ross, Rosario, 2000, p. 9.

<sup>791</sup> Boburg, Felipe: *Encarnación y Fenómeno*. UIA, México, 1996, p. 138.

<sup>792</sup> Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral Barcelona, 1976, p. 174.

deterioro del noble oficio de la política. Para la superación de estas etapas políticas es necesario articular la complejidad de la co-determinación “sin última instancia”<sup>793</sup> como han pretendido los autores antedichos. Las sendas de la complejidad son hilos delgados (filigranas) pero en permanente movimiento interactivo.

Nuestra *Política de la Liberación* deberá como el artista del circo (en equilibrio sobre una fina cuerda) o el andinista en el filo de las montañas (sin caer en ninguna de las dos laderas) mantenerse en la articulación dialéctica de los opuestos para alcanzar una rica diversidad que supera los falsos dilemas reductivistas<sup>794</sup>.

Es toda la exigencia de una “complejidad de las determinaciones necesarias, mínimas y suficientes para una política desde la periferia mundial”<sup>795</sup>.

#### **d) Voluntad-potentia-potestas**

Este es un tema base y es importante destacar los siguientes términos como ejes éticos y políticos en una referencia constitutiva. Lo político posee un campo propio que tiene su fundamento. Se trata de desentrañar los fundamentos de lo político. Aquí será necesario desarrollar analíticamente una ontología de lo político. La advertencia es que lo construido en esta arquitectónica será deconstruido en la parte *Crítica*. Por otro lado según la estructura de mi trabajo no es conveniente realizar lo que le sugiere Dussel al lector, esto es, de saltar del parágrafo 14 al 30. Seguiremos nuestros trazos, atentos a la advertencia receptada.

Había señalado en la parte ética de este escrito como en la de mi trabajo anterior (Bauer, 2008) que la *Ética* en sus seis capítulos comienza con la afirmación “esta es una ética de la vida humana”<sup>796</sup>. Supondremos las definiciones ya expuestas. La voluntad a la que nos referimos es la voluntad de vivir<sup>797</sup>. Dussel basado en el primer Shopenhauer de Michel Henry<sup>798</sup> escribe lo siguiente: “la voluntad es el *querer vivir* de la vida humana. La política ronda siempre el tema del poder. La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida”<sup>799</sup>. Es preciso señalar lo siguiente para evitar posibles confusiones; la voluntad a la que nos referimos no es *materialmente* el fundamento último, sino que este lugar es el que ocupa la vida humana, sin entender por ello vitalismos ni determinismos<sup>800</sup>.

Por otro lado la voluntad a la que nos referimos es un más acá a la voluntad de poder nietzscheana. La voluntad de poder la podemos interpretar como el resultante de un contexto inédito en la historia humana o como una ecuación frente a la muerte de Dios<sup>801</sup>. La voluntad de vivir es primigenia, sin ser cerrada o totalitaria, es decir, no coerciona o domina al otro. Esta voluntad de vivir es determinante para una nueva fundamentación de política crítica. La voluntad, entonces, es una voluntad de vivir. La voluntad de poder es una defeción de esta.

El ser humano como ser viviente o corporalidad concreta e individual con-formadora de comunidad, es la realidad de la que se parte para esta propuesta política. Esta corporalidad “es una realidad constituida esencialmente por la falta de realidad (...) su realidad es una

---

<sup>793</sup> Dussel, *Política II*, p. 40.

<sup>794</sup> *Ibid* p. 41.

<sup>795</sup> *Ibid* p. 41.

<sup>796</sup> Véase *Ética de la Liberación* (1998); Bauer (2008) “*Ethos* para la liberación” p. 87 y sgts. Allí he abordado las definiciones de vida humana que se encuentran en Dussel *op. cit.* en pp. 11 y 618.

<sup>797</sup> Véase “Localización” en la primera parte política de este escrito, y el parágrafo 1 de *Política de la Liberación I* (2007).

<sup>798</sup> Filósofo y novelista francés nacido en Vietnam 1922-2002.

<sup>799</sup> Dussel, *Política II* p. 47.

<sup>800</sup> Véase *Ibid* nota 97 p. 82.

<sup>801</sup> Véase Bauer (2008) pp. 50-51.

realidad hambrienta, una sed inextinguible”<sup>802</sup>. El individuo es un grito de sed. La corporalidad humana es el lugar de la voluntad. La voluntad es el lugar del anhelo, del afecto, del sentimiento, como deseo fundamental de la vida que permanece. Así “la esencia de la vida humana es la voluntad”<sup>803</sup>. Y en tono zubiriano-ellacuriano, nuestro filósofo, señala que “la vida es el modo de realidad de la corporalidad humana, el ser del ser humano”<sup>804</sup>.

La voluntad es *potentia* primera que instituye y abre el ámbito humano a la intervención y transformación en el medio geo-vital. Es un poder instituyente que emplea las mediaciones. Es la raíz de las instituciones y por lo tanto institución que habita la corporalidad. Es una visión micro-lógica, podemos decir a lo Demócrito, de la institución. Es la partícula institucional más pequeña (*¿higgs?*), principio y semilla de toda institución. Por ello es preciso diferenciar, como adelantamos, dos modos de su poder. Por un lado un Poder-poner mediaciones de permanencia y aumento de la Vida, y por otro lado un Poner-poder<sup>805</sup> como ejercicio de dominación del otro. Esta es una manera reductiva, defectiva, distorsionada del poder y es la raíz del *modo de vida moderno*, que hemos descrito, hasta nuestros días, prácticamente.

El poder de la voluntad no es lo mismo que la voluntad de poder. Esta es una forma dislocada de la voluntad, del poder de la voluntad como histórica-biológica-filosófica. Digamos que la antropología filosófica aquí no es la de tipo hobbesiano en la que *tánatos* domina a *eros* por ello hay que mantener a raya al *Leviatán* (población demonizada) con una pasión represiva mayor (estado policíaco), sino más bien de tipo rousseauiano en la que *eros* prevalece sobre *tánatos* y por ello es posible que la voluntad general se reorganice modificando el rumbo social que la oprime. Desde la visión hobbesiana, desarrollada hasta su extremo, se cae en la negación absoluta de la voluntad general.

El *ente* no *vale* en su totalidad (Heidegger), como el trabajo y la tierra no tienen valor (Marx), sino que son fuentes de valor, posibilidad de asiento. Los *entes valen* en cuanto son mediaciones para cumplir fines fundados en la vida. Su valor es puesto por la *potentia* y esta como voluntad. En el análisis que nos propone Dussel tenemos: a) la vida humana desnuda como el *querer* por sí de la vida humana en su permanecer y aumentar; b) el *querer-vivir* como voluntad propiamente. “Este *querer-vivir* de los seres humanos en comunidad se denomina *voluntad*. La *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos (...)”<sup>806</sup>. De este *querer* se origina el poder ejercer el poder. Esta voluntad es la condición humana del poder comunitario. Sin voluntad no hay poder; c) el *poder-poner* la mediaciones como *potentia*. El tener poder consiste en *poder-poner* en la existencia a los *entes* políticos; d) Las medidas valiosas de las estructuras políticas como *potestas*. “La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*”<sup>807</sup>; e) el querer de la voluntad como sobre-vivencia<sup>808</sup> tendiente a la realización plena.

---

<sup>802</sup> Henry, 1985:167, en Dussel *op. cit.* 49.

<sup>803</sup> *Ibid* p. 49.

<sup>804</sup> *Ibid* p. 49.

<sup>805</sup> Cf. *ibid* p. 51.

<sup>806</sup> Dussel, *20 tesis...* (2006), “Tesis 2”, p. 23.

<sup>807</sup> *Ibid* p. 30.

<sup>808</sup> El significado otorgado por Dussel a este término se relaciona con el *über* empleado con frecuencia por Nietzsche, en el sentido de una vida que se trasciende y que pasa sobre sus límites pero más allá de la soledad aristocrática nietzscheana que le rehuía a Dios por un lado y a lo “pulgonos” por otro. En cambio indicaría una dimensión comunitario-temporal de la duración, permanencia y aumento de la vida. En la *Ética* se denominaba producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad. Este desarrollo es el aumento de la vida, es el sobrevivir al cual le he añadido, como sostuve anteriormente, el término proyección tendiente a relanzar el desarrollo o modificarlo en vista de la realización de la vida comunitaria, como proceso tendiente, nos dice Dussel, hacia la felicidad plena que siempre se desplaza conjuntamente en su intención. (véase Dussel, *Política II*, nota 95 en pp. 81-82.).

La voluntad no puede poner e instituir mediaciones si se encontrara con las fuerzas contrarias de otras voluntades que la anulan. De esta manera el poder de la comunidad se tornaría impotente nos dice Dussel. El poder político no es el ejercicio de un individuo solipcista a lo Hobbes, soberano a lo J. Bodin-Schmitt, ni narcisista como la crítica de Freud a W. Wilson. El poder político es co-subjetivo. El co-sujeto es *red* del poder político. Así el poder político es un momento de la comunidad política en cuanto la pluralidad de voluntades se liga mutuamente. “La intersubjetividad constituye *a priori* la subjetividad de cada miembro. Ella crea una red constitutiva que posibilita la *unidad* de muchas voluntades”<sup>809</sup>. La intersubjetividad es base del poder político como posibilidad de desarrollo de la vida en comunidad según la posición que aquí se fundamenta y sostiene.

El Poder de la Voluntad es un momento *material* y como contenido es la fuerza del poder político. Mientras que la razón discursiva como acuerdo intersubjetivo es la instancia formal posibilitando los marcos de realidad en la cohesión de las voluntades como fuerza del poder. Estas dos determinaciones (poder de la voluntad - poder deliberativo) son necesarias para fundamentar adecuadamente la “esencia del poder”<sup>810</sup>. Esta esencia, nuevamente señalamos, no en sentido clásico, sino como modo de emergencia.

Dussel en habitual tono zubiriano-ellacuriano afirma lo siguiente:

La vida humana, el modo de realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, *quiere-vivir*; ese *querer* es la voluntad como la *potencia de la vida*. Pero la vida humana debe también *saber-vivir*, ya que la razón práctico-política es la *astucia de la vida*. Sin voluntad la vida se inmoviliza, se aniquila, se vacía, no tiene poder como fuerza. Sin razón práctico-política la vida se desune, se contradice, es ciega, no sabe adonde va, no tiene poder como orientación, como dirección. *Ptah* (la vida) se manifiesta armónicamente como *Horus* (la Voluntad) y como *Thot* (la Razón práctico-política)<sup>811</sup>.

De esta manera se evita la polarización de simplificaciones extremas, por un lado las posiciones vitalistas, fascistas, darwinistas etc., y por otro lado las posiciones liberales, racionalistas, fundacionalistas, consensualistas, procedimentalistas, legalistas-positivas kelseniana sin contenido material. Estos son peligros latentes, incluso para propuestas abiertas como esta, si en alguna fase del proceso político se extrema uno de sus **pilares** institucionales, transformamos la dinámica *ana-dia-léctica* en un solo *logos*. En cambio con “la brújula (comunitaria) de la *complejidad mínima y suficiente*”<sup>812</sup>, en el proyecto factible la *utopía* a superar, aunque requiera de mayor complejidad, la pendulación binaria de polos extremos es posible “bajo el lema de afirmar lo que sea *necesario*, pero co-articulándolo con otros momentos cuando no sea *suficiente*”<sup>813</sup>. Lo que nos importa aquí no es la perfecta realización de la utopía, ya que eso no es factible, porque se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita, y caeríamos, por ejemplo, en un narcisismo extremo del tipo que Freud le critica a Wilson. Lo factible de la utopía es erradicar la binarización de los extremos de la *necrotopia* de la totalidad cerrada, transformándola en *eutopía* (un justo y buen lugar para vivir). Y caminar en ese sentido.

La política entonces ya no se remitirá solo a la implementación de supuestos absolutos, sino de articular las sendas que evitan los extremos (racional-irracional; conducción-represión; rico-pobre etc.) con una pretensión no etnocéntrica, sino acorde, en su intención, al momento

---

<sup>809</sup> Dussel, E.: *Política II* p. 56. Ya he aclarado el reemplazo del término *a priori* en otros pasajes previos, aquí solo recuerdo que se trata de una experiencia constitutiva de experiencias, no de algo substancial en sentido clásico.

<sup>810</sup> *Ibid* p. 58.

<sup>811</sup> *Ibid* pp. 58-59.

<sup>812</sup> Cf. *Ibid* p. 59. El paréntesis es un agregado.

<sup>813</sup> *Ibid* p. 59.

de mundialidad transformativa que viven todas las culturas del planeta. Ilustrativas son al respecto las siguientes líneas:

La política se ocupará, exactamente, del manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner-ejercer* las mediaciones prácticas para la permanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad, en última instancia de toda la humanidad<sup>814</sup>.

La expresión *de toda la humanidad* no es una expresión grandilocuente, ni un mero altruismo ni humanismo postulativo, sino que guarda relación directa y proporcional al concepto de vida humana esbozado desde la ética, además de que previene de un tema directamente práctico como es la recaída en cualquier tipo de etnocentrismos políticos como los hasta ahora conocidos. Del tratamiento de la constitución de lo político, pasaremos a desarrollar la estructura y categorías de la arquitectónica política.

### ***e) Distinción entre potentia y potestas***

La *escisión fundante* entre *potentia* y *potestas* determina el camino institucional necesario que se deberá seguir. Si dicho camino necesario logra una articulación suficiente de sus niveles se puede afirmar que el movimiento institucional es pro-comunitario (voluntad de vivir en comunidad, *poder poner* mediaciones para la vida), pero si, por el contrario esta necesidad se desvía hacia el sujeto solipcista-soberano-narcisista podemos afirmar que dicho poder es anti-comunitario (Voluntad de poder dominar, *poner poder* como institución dominadora).

La *potentia* es el ser que va a manifestarse, es el poder de la comunidad, y la *potestas* es el fenómeno del poder delegado por representación y ejercido por acciones a través de instituciones. La *potentia* es el poder originario, inescindido, indeterminado y referencia última para la construcción de todas las categorías de la comunidad política. La *potentia* de la comunidad política es como el Estar<sup>815</sup>-Ser, o el “fundamento” abismal de la política, su *Abgrund*. Es el ámbito de regeneración de la *potestas* en un juego implacable. En la medida que se corre el riesgo de la totalización-centralización, representa, a su vez, las posibilidades de des-totalización-descentración de la *potestas* cuando esta se cierra y fija en un punto.

La *potestas* es como el *estando-ahí* y *siendo-ahí* y esto no implica que la *potentia* no *esta-siendo*, sino que la *potestas* en cuanto *estando* y *siendo-ahí*, y no como totalidad abierta, establece su impronta en la *potentia*, como performatividad, condicionamiento, determinación *ahí* (institución-mediaciones), ya que no puede quedar indeterminada y sin dirección. Entonces todo lo que se llame político, como heterogéneamente institucionalizado, o en la propuesta específica de institucionalismo analéctico de Dussel, debe fundarse, según estas líneas de análisis, en última instancia en esta *potentia*. Es decir la *potentia* no puede permanecer sin determinación (*potestas*) y la determinación no puede transcurrir sin una dinámica de vida o el todo abierto que la excede y la abre, esto es, para la resolución-transformación permanente de las decisiones políticas que se totalizan-cierran produciendo efectos negativos en el sistema.

La comunidad política es como un *a priori* al obrar político y como *potentia* se manifiesta en un estado de rebelión, no en el estado de excepción schmittiano, pudiendo dejar en suspenso al estado de derecho y el estado de excepción. Retomaremos este tema más

---

<sup>814</sup> *Ibid* p. 58.

<sup>815</sup> Posibilitando, invitando a la apertura del sentido kuscheano a una integración, combinación, mestizaje de elementos constitutivos.

adelante. La *potentia* es el estar-en-sí, el ser-en-sí de la política, es el poder-en-sí muchas veces oscuro, muchas veces claro, es decir en sus diversas manifestaciones indeterminadas. La *potentia* es el hontanar de poder en un sentido positivo y no como lo entendió la modernidad como meramente dominación. “Denominamos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político”<sup>816</sup>.

Por lo tanto “la fuerza, el poder *desde abajo*, es *potentia*, es positivo, es la vida que quiere vivir y se da los medios para sobre-vivir”<sup>817</sup>. La *potentia* como poder de la comunidad política tiene tres determinaciones esenciales, por un lado su momento *material* como pluralidad de voluntades; por otro su momento formal aunada por el consenso racional discursivo; y por último su momento fáctico como el ejercicio de poder contar con medios instrumentales para ejercer su *poder-poner* las mediaciones institucionales. Como pura *potentia* sin mediaciones, indeterminada, indiferenciada, sin funciones, Dussel dirá algo más al respecto “sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización”<sup>818</sup>. Es así como una “improbabilidad infinita”<sup>819</sup> a lo H. Arendt, posibilidad de toda mediación y de modificación de toda mediación, pero en un sentido más dinámico, no reformista, sino transformativo, sea parcial, gradual-intermedio, o revolucionario. Es una posibilidad de despliegue de la transformación en todos sus momentos. Si no posibilitamos la transformación, sino la canalizamos, sino despejamos los caminos, las sendas, la *potentia* no encuentra sus formas. Pienso que la institucionalidad analéctica o *anápolis* es una forma que puede encontrar la *potentia*. Es el pensamiento lógico o analógico que postulamos. La espontaneidad es más lerdá que la lógica de transformación y de lo que se trata es de dinamizar el proceso en *pro* de la vida. Se trata de aunar comunidad y lógica (todos los elementos comunitarios) en la figura de la comunidad organizada y del intelectual orgánico. Dinamizar el proceso porque lo que muere aceleradamente es el pobre, las culturas y el horizonte de vida.

Es en este camino hacia la exteriorización que se produce la **escisión ontológica**. Esta escisión primera u originaria acontece por la imposibilidad empírica de, por ejemplo, una democracia directa que determine en cada instante todas las mediaciones para la vida como todos los procedimientos unánimes de las tomas de decisiones. A través de esta escisión la *potentia* se constituye como voluntad consensual instituyente, es decir, se da **instituciones** por medio de la cual se ejerce el poder, esto es, la *potestas* (poder plenamente determinado, *óntico*) de los que mandan. En este cruce entre la *potentia* y la humanidad *ahí*, entre la *potentia* y el *ahí* del estar y del ser como estando y siendo, nacen las instituciones como el *ahí* de la humanidad. Con las instituciones se conforma la *potestas* (los que mandan como poder por medio de representantes) en principio como ámbito humano de posibilidad (desde el árbol de la palabra, el consejo, la asamblea, el parlamento etc.). Luego los que mandan, expresado analíticamente y desde esta *Política*, pueden mandar obedeciendo, o mandar imponiendo.

En primer término se trata del poder obediencial como un poder desde abajo (*potentia*) con oído discipular, y por ello es el poder legítimo de los que mandan obedeciendo, escuchando a la *potentia* (poder ontológico).

El poder *obediencial* sería así el ejercicio delegado del poder de toda la autoridad que cumple con la pretensión política de justicia; de otra manera, del político recto que puede aspirar al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para

---

<sup>816</sup> Dussel, *20 Tesis...* “Tesis 2”, p. 27.

<sup>817</sup> Dussel, *Política II*, p. 60.

<sup>818</sup> *Ibid* p. 61.

<sup>819</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la Política?* Editorial Paidós, Barcelona, 1997. Lo he trabajado en la nota 224 en Bauer, C., 2008: 169-170.

luchar a favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo<sup>820</sup>.

El representante obediencial no es el tecnócrata, sino una especie de filósofo que sabe escuchar y que parte de la escucha del otro. *Ob* del latín significa tener algo o alguien en frente, y *audire* es escuchar. Obediencia es así un saber escuchar al otro, a su *voz-ética*<sup>821</sup>, que dotará de contenido ético el acto político del político honesto. El político con vocación es el que se siente llamado (*vocare* ser-llamado) a asumir la responsabilidad del servicio, y el que llama es la comunidad, el pueblo. La profesión política como vocación tiene este contenido ético. Su acto de pretensión política de justicia es en la política lo que es la pretensión de bondad en la ética. Esta vocación política coincide con el noble oficio o profesión de la política.

En segundo término si la *potestas* se fetichiza o se separa de su fundamento que es la *potentia* produce lo que denomino una **segunda escisión**, al interior de la institución, y **tercera escisión** en relación a la *potentia*, como una escisión origen de las injusticias, dominaciones, represiones en un juego “dialéctico”<sup>822</sup> implacable de tipo hegeliano, que se impone al juego dialéctico-anadialéctico del mandar obedeciendo. Es una segunda escisión debido a que la *potestas* que impone se divide de la *potentia* pretendiendo borrar toda huella de relación con esta fuente. Mientras que la *potestas* obediente se mantiene en relación con la *potentia*. Mantiene una proximidad institucionalizada con la *potentia*. Mientras que la *potestas* dominante erigirá gruesos muros, hoy electrónicos, sobre la *potentia*. En esto consiste la *utopía* (necrotopia) irrealizable del mandar imponiendo al que no le es posible borrar totalmente la conexión del poder obediente con la *potentia* hasta el fin de los tiempos. Sabe que debe morir cuando, como ha sucedido a lo largo de la historia, la *potentia* retome su camino.

Hemos visto que cada *potestas* tiene su irrealización. Pero la *potestas* obediente establece, no un mundo perfecto, sino un mundo de mayores posibilidades y flexibilidades con una dinámica abierta, aunque pueda cerrarse en momentos, a la aceptación de errores y sus correcciones conjuntas y comunitarias. Mientras que la *potestas* que manda imponiendo establece una dialéctica implacable consistente en que si vive el poder obediente en la *potentia* muere la *potestas* que manda imponiendo y ello significa que su parcela se desfonda, que sus muros se caen y que “su” valor valorizado va decreciendo sin fin al abismo. Este abismo es en realidad la *potentia*, en la comunidad-poder obediente. La riqueza del mandar imponiendo habita entre estos mundos, todo su ingenio, perfectible en el tiempo y la historia, consiste en flotar en estos abismos que ve extrañado desde los altos muros.

Emprender lo que denomino la **cuarta escisión** es aún más complejo. Requiere reconstruir todo el proceso, histórico-filosófico-político, con el *plus* de reinventarlo. Esto es remontarse a los orígenes desmitificadores, redescubrir las identidades, relanzarlas nuevamente, renovadamente como nuevos frutos. Esta tercera escisión no es una escisión más, sino la división (disolución) de los muros que no permiten la integración comunitaria. Es una re-complementación con las fuentes originarias (*potentia-potestas* obediente). Este proceso no se desarrolla por medio, como apunté arriba, de un estado de excepción o de derecho, sino por medio de un **estado de rebelión comunitario** y no individual. Como tal el estado de rebelión es conocido por la *potestas* que impone ya que es origen histórico de su reubicación. Su excepción consiste en el proceso de reubicación social de un nosotros cerrado, *egótico*, egoísta con apariencia comunitaria o universal que se ve reflejado en la formalidad del derecho de lo que hoy es, por ejemplo, una democracia formal.

---

<sup>820</sup> Dussel, *20 Tesis...* “Tesis 4”, p. 37.

<sup>821</sup> Véase “b.c) Voz-ética” en Bauer 2008, p. 69, y en la parte ética de esta investigación.

<sup>822</sup> Cf. Dussel, *Política II*, p. 61.

Lo que denomino estado de rebelión comunitario bien lo podemos ilustrar con las siguientes palabras:

La *decisión* es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como *potentia*, y se autoriza a transformar la *potestas*, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a una nueva Asamblea constituyente. Es el estado de rebelión<sup>823</sup>.

Es en la comunidad que reside la *auctoritas vitae* (autoridad de vida). Es la comunidad como *auctor* anterior (*a priori* político) al sistema del derecho quien puede transformar radicalmente la *potestas*, es decir, las instituciones de la sociedad política. Es necesario tener en cuenta tres procesos básicos que Dussel indica, a tono con Marx, de la siguiente manera: por un lado la *auctoritas ante festum* se corresponde con la “anomia” anterior al orden jurídico (*potestas*) de la comunidad política (*potentia*) como poder originario que se dará las instituciones; por otro *auctoritas in festum* se corresponde con un *nomos* propiamente que es el orden de la *potestas in actum* que puede ser cuestionada como estado de excepción; y por último *auctoritas post festum* que desde la comunidad se pone en cuestión de manera crítica el orden (*nomos*) legítimo vigente desde el consenso crítico de las comunidades que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos. Este tercer aspecto será desarrollado en la parte *Crítica* debido que le es tema pertinente, ya que entra en juego el concepto de *hiper-potentia*, trabajada a partir de la segunda parte de *20 Tesis de Política*.

#### **f) Acontecimiento fundacional**

El fenómeno que nos ocupa es la estructura de dominio, el orden político dado o la *potestas* que se ha originado en la **experiencia fundacional** del paso del ser al fenómeno, de lo ontológico a lo óntico. Se trata de una comunidad, un grupo o una estructura intersubjetiva que se encuentra en una totalidad política. Esta totalidad es lo *dado*. En relación a la *Ética* sería su primera área universal, ahora óntico-ontológica, debido a que no se concibe sólo como particular, sino como permanente en el tiempo, entonces deberá ser trascendida. Pero de este paso crítico trans-ontológico (un más acá, un más allá) nos ocuparemos en la parte *Crítica*. En esta experiencia fundacional se trata de la aparición del ser como *potentia* en el mundo fenoménico como *potestas*.

En comienzo de todo orden político se encuentra el *caos*, como lo anterior a la estructura. Dicho *caos* se entiende como el estado de una substancia en proceso de cambio de un estado sólido a otro. Es el tiempo primero sobre el que se produce el acontecimiento. De esta forma el acontecimiento es un tipo de estructura dinámica no prevista en la que ciertos sujetos devendrán actores. Este paso lo veremos en párrafos que prosiguen. El acontecimiento es ciertamente un evento particular y como *tal* es un hecho histórico como última referencia de organización del mundo y de la fundación de un nuevo mundo. Este acontecimiento es descubierto por el observador por una mirada hacia atrás (retrospectiva-retroactiva) hacia el origen. La *situación* desde la que emerge esta visión no es la del sujeto como observador imparcial, sino que esta posicionado en el lugar del actor del acontecimiento comprometido e interno a la situación del mundo y que se encuentra enredado en una intersubjetividad en la que se dinamiza una co-determinación.

El acontecimiento necesita de *operadores*, más que de operador<sup>824</sup> ya que la generación de patriotas, el partido político, el movimiento social predominante se conforma en una

---

<sup>823</sup> *Ibid* p. 64.

<sup>824</sup> Cf. *ibid* p. 72.

relación de fuerzas previas y siempre presentes, muchas veces amenazantes, muchas veces complementarias o posibilitantes. Los operadores son los que asumen el acontecimiento-verdad que interviene en el proceso histórico. El acontecimiento abre así un mundo futuro, un régimen de verdad. Entiéndase aquí por verdad el devenir del acontecimiento desde la lógica o lógicas instauradas por la nueva irrupción en la historia.

### **g) Actores políticos**

Los actores van cobrando conciencia del acontecimiento al nominarlo, al nombrarlo, ya que la designación otorgada por ellos es fundamental en el sentido que simboliza su propia actividad. Por otro lado, el entramado denso de la intersubjetividad en el que los actores están inmersos, les impide muchas veces conceptualizar el proceso con claridad en la situación. El acto de nominar para tomar conciencia y transmitir es una acción fundamental, pero sumamente compleja, ya que está inmersa en este cruce de momentos en donde se juega lo vivido, lo que se vive y lo aún por vivirse, lo inconsciente y lo consciente.

Es así que todo orden político emerge de un acontecimiento fundador constituido por una comunidad de actores con conciencia militante inter-subjetiva, con una potencialidad para el cambio, que se formó y se moldea en la historia. Ha instaurado una nueva estructura epocal que se torna objetiva al *estar* subsumida en la propia intersubjetividad, es como el fondaje del ser que se abrió en la nueva época. Es el ser que está. Es el estar que es. El estando, el siendo del nivel político en vinculación con la realidad *material* desde el criterio último de verdad (la vida humana) y el criterio de validez *formal*, con referencia a un tipo de razón discursiva de la comunidad.

Distinguiamos tres momentos aquí: a) el mundo entra en crisis, es el caos para un grupo de actores. No es posible generalizar, ya que todo cuerpo social es al respecto heterogéneo y en él, a grandes rasgos, se encuentran grupos sociales que continúan viviendo en un mundo como si fuera natural y sujeto a leyes fijas (determinismos) y esperando el cambio pero *no actuando* para ello. Transcurren efímeras vidas esperando ser moldeadas por nuevos actores. Desde estas acciones, la positividad del viejo tiempo es puesta en cuestión. El sentido conceptual último u ontológico de este proceso es el ser de la comunidad en el *caos*, como pura posibilidad, el ser como nada; b) El *acontecimiento epocal* surge de ese *caos*. El acontecimiento surge como eclosión, erupción, son como *ausoles* de liberación que suponen un lugar que abren una situación crítica. El sub-jeto pasivo cae en escepticismo-nihilismo ante el derrumbe de valores del antiguo orden. De esta ruptura, si efectivamente hay un acontecimiento creador, emerge una *potestas* que pone nuevos valores.

Para cerrar ejemplificando lo dicho aquí: fundar la libertad en instituciones políticas es el criterio que permite discernir el sentido de las revoluciones. Es el caso de la Revolución norteamericana de 1776, francesa de 1789, haitiana de 1804, mexicana de 1910, rusa de 1917. En mi caso, me detendré en la Revolución Haitiana, no tenida en cuenta por Dussel. Tal revolución, con el aporte de principios y experiencias aborígenes ha iniciado, como un acontecimiento fundacional (1804), un proceso de liberación que tuvo su continuidad en las independencias de 1806, 1808, 1810, 1898, 1910 y que aún siguen inconclusas. Son grandes acontecimientos que, si bien no han suplantado al eurocentrismo, tampoco le permitieron seguir siendo lo que era. En cambio, gradualmente en la actualidad asoman *puntos* de nueva época.

c) Por último, el acontecimiento fundacional se objetiva, se consume y realiza, es decir, se *institucionaliza* en lo dado como orden político vigente. El fetichismo institucional es un proceso arduo y no habituado de ser superado. A esta altura de la historia, estamos en medio de tres tipos de escisiones, según he descrito anteriormente, que alejan la vida de las sociedades de

fuentes de vida primeras. Aún pueden suceder grandes erupciones que no encuentran sus instituciones adecuadas, como la Revolución Rusa, o tal vez modelos de instituciones humanitarias que no encuentran erupciones adecuadas, como puede suceder con esta propuesta de institucionalismo analéctico.

#### ***h) Nivel A***

Es el nivel estratégico. Ni es el nivel esencial de la política, como para el *Sunzi*, Maquiavelo o Laclau, sino que es un *componente necesario* pero no suficiente. La estrategia (*stratos*, ejército, *ágo*, conducir) para Apel o Habermas sigue fines instrumentales y distorsionan la relación comunicativa que es intersubjetiva o normativa. Horkheimer y Adorno criticaron la razón instrumental, lo que llevó a no considerar la razón estratégica. Debemos distinguir entre razón estratégica y razón instrumental, tomar los aportes de estos críticos como necesarios pero no suficientes, resituando el nivel estratégico con el cuidado de no situarlo como última instancia. Entonces, por cierto, que este nivel práctico es constitutivo de la acción política.

#### ***i) Campo político***

El término mundo<sup>825</sup> indica la totalidad de las experiencias fáctico-cotidianas del ser humano, el *Dasein*. Desde un requerimiento cognitivo, es la categoría más amplia posible de concebir. Por otro lado, la noción de campo de P. Bourdieu es menos ontológica y más empírica que el mundo heideggeriano, la *Lebenswelt* husserliana, o el sistema luhmanniano. No descartaremos sus aportes, sino que los situaremos dentro del mundo e incluiremos así diversos sistemas y subsistemas. El concepto de campo que emplearemos es aproximado al de Bourdieu en el que situaremos los diversos niveles acciones-instituciones, en los que el sujeto opera como *actor*, participante de múltiples horizontes prácticos en los que se sitúan numerosos sistemas y subsistemas a lo Luhman.

El mundo, el campo, engloban a los campos, a los sistemas, así como la realidad (*omnitudo realitatis*) excede a los posibles mundos, campos, sistemas. Los tres se abren y constituyen dimensiones de la subjetividad. De esta manera, el mundo cotidiano no es la suma de los campos, ni los campos la de los sistemas. Hay campos, como actividades humanas, que se encuentran o se crean. Aquí, nos interesan especialmente los campos prácticos. Los sujetos están de esta manera inmersos en redes intersubjetivas, en las que juegan la función de nodos<sup>826</sup> (M. Castells) como vivientes insustituibles. No hay campos ni sistemas sin sujetos. El campo político es un ámbito atravesado por fuerzas constituidas en sujetos singulares, con voluntad y cierto poder. A su vez, cada *sujeto* como *actor* es un *agente* que se define en relación a otros<sup>827</sup>.

Se es persona, rostro con respecto a otro. Podríamos decir que sí es un sujeto singular, de naturaleza relacional. No son relaciones de dominación, como opina Weber, pero puede caerse en ese fetichismo, desvío, patología, etc. El campo tiene grupos de intereses, jerarquización, maniobra atravesada lingüística, simbólica, imaginaria, explicativamente. No son sólo texto a ser leído (Ricoeur), símbolos a ser decodificados (Freud), ni imaginarios a ser

---

<sup>825</sup> *Welt* en Hegel, con un sentido fenomenológico y existencial en Heidegger.

<sup>826</sup> Véase Dussel, *20 Tesis de Política*, pp. 27 y 37 y *Política II* pp. 90-93. En el mismo sentido, se refería Foucault con la noción de cuerpos inter-subjetivos.

<sup>827</sup> Esto es exactamente ser persona, y no substancia individual de naturaleza racional (Boecio), sino relación de un individuo con otro.

interpretados (Lacan-Zizek). Son acciones puestas con finalidades reiteradas en instituciones, sea por consensos, alianzas o enemistades. Su dominante de interacciones se aproxima más a la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad con relaciones plurifurcadas de causa/efecto, no lineales sociales y políticas. No es una estructura pasiva (estructuralismo) ni está sujeta a la mecánica cartesiana, newtoniana, einsteniana.

Pienso que si la noción de movimiento complejo y delimitado a la vez, atraviesa la noción de campo, la idea de rizoma (G. Deleuze) heterogeniza el movimiento con respecto a la idea sistema, según la conocemos. Dicha idea percibe mayor dinámica en la movilidad de las reglas a las que se atienen los campos. Más presente en unos que en otros, por cierto. Dichas reglas no son estáticas (como puede resultar obvio) pero tampoco se modifican solamente en momentos excepcionales o estructurales, sino que están en permanente modificación, como sucede, por ejemplo, con el subcampo lingüístico del campo popular. No es estrictamente sistema (orden puro), pero tampoco como rizoma implica puro desorden, ya que hay un querer y tener que relacionar, comunicar, vivir.

De esta manera, flexibilizamos aún más la noción de campo de Dussel: “Todo campo está delimitado. Lo que queda fuera del campo, es lo que no le compete; lo que queda dentro es lo definido como componente por las reglas que estructuran las prácticas permitidas dentro del campo (...). Los límites definen la superficie que fija la esfera del cumplimiento normativo de su contenido, diferenciando lo posible de lo imposible”<sup>828</sup>. Es así que el campo posee por un lado una red de fuerzas, un campo magnético, o como un *rizoma de fuerzas* que se van estructurando con innumerables nudos, y por otro lado, como un “vacío” (espacios dispuestos a la movilidad) en donde los agentes funcionales, los actores políticos son los puntos activos y que dinamizan las relaciones de la estructura.

Cuando el campo político es atravesado por la dominación (como quien atraviesa un palo en una rueda), por ejemplo con dictaduras, el ejercicio del poder se corrompe, se fetichiza y el campo político cambia de “naturaleza” reduciéndose hasta convertirse en un campo de guerra, de cálculo, de ingeniería, técnico-instrumental. Se habría pasado a otro tipo de acción e institución que no sería ya, por ejemplo, humanitaria, dialéctica-analéctica o anadialéctica, sino mera, o puramente violenta, dominadora y negadora de la autonomía, libertad o vida del otro. “La acción violenta que excluye al otro es irracional e injusta; es negación de fraternidad y de racionalidad práctica, es suicidio colectivo”<sup>829</sup>.

Aquí estaríamos en presencia de una acción a la que se le sigue llamando política, fetichismo cínico y estratégico para no salir del “consenso racional”, pero su contenido no es político, sobrepasando la línea de lo políticamente posible y construyendo lo políticamente imposible resultado de la corrupción en grados hasta llegar al paroxismo. La *potestas* dominadora, como voluntad de poder se instaura socavando la voluntad de vida. Así es lógico que se conciba todo como interés, usura, dominación. Cuando esto sucede es un síntoma claro que lo humano en cada *nodo* ha sido reducido. El proceso de reestablecimiento institucional es complejo e iremos planteando una propuesta en el transcurso. Aquí sólo señalo que cuando la política de vida cae en esta lógica pasa a formar parte, en el mejor de los casos, de una utopía lejana, de un recuerdo, cuando en principio fue realidad-concreta primera y mayoritaria. Tal vez es preciso volver a pasar por el corazón, para subsanar la perversidad de la que hace tiempo previno Aristóteles.

Esa *actualización* neuronal, en vigilia y con resonancias inconscientes, afectiva, racional y lingüística, en torno a todo lo que diga relación al *poder de la voluntad* (como fraternidad, ejercicio, resistencia, pasividad, agresión, etc.), de cada uno y en

---

<sup>828</sup> Dussel, *Política II*, p 92

<sup>829</sup> *Ibid* p. 94.

relación con las otras voluntades acordadas, es lo que denominaremos inicialmente *campo político*<sup>830</sup>.

Lo que hemos trabajado aquí es un punto de partida crucial. Intentamos auscultar la tradición completa para situar nuevamente el campo político en la vida, no en la mera muerte. Versaba la tradición, “desde Heráclito a von Clausewitz o Kissinger, la guerra es el origen de todo”<sup>831</sup>. Decía Clausewitz la guerra es la continuación de la política por otros medios y “estamos obligados a decir que el objetivo político de la guerra está situado realmente fuera de la esfera de la guerra”<sup>832</sup>. La política es la continuación de la guerra por otros medios decía, avanzando, Foucault. Y Lenin versaba completando la crítica a la visión burguesa de la concordia-acuerdo-pacto (*potestas* que impone), la paz es la continuación de la política por otros medios. Pero como vimos y hemos documentado, en esta lógica siempre está la guerra con una máscara o con otra, pero su “rostro” es la de dar la muerte al otro.

Mientras que su lógica se siga desplegando nos llevará, como ya ha sucedido, a un extremo, pero hoy, radical: cambiamos o desaparecemos. Esta política es una opción al cambio. En un sentido metodológico, la exposición aquí desarrollada ha tenido un carácter de tendencia sincrónica acorde a esta parte arquitectónica. Una visión de tendencia diacrónica será desarrollada en la parte *Crítica*.

#### **j) Del sujeto al actor**

Aquí desarrollaré sincrónicamente un concepto que he mencionado en puntos anteriores. Debemos considerar la intersubjetividad entre dos ámbitos, lo público y lo privado, sin poder ser reducido a ninguno de ellos. Estos conceptos, como otros que trataremos, son imprescindibles para surcar el campo de lo político. Un relevamiento completo de categorías puede tornarse una tarea irrealizable. Siempre se descubren nuevas dimensiones y con ello se accede a nuevos contenidos o se truecan los cambios. “Sin pretensión de poder tener entonces una visión cerrada o sistemática, aunque sí arquitectónica mínima, pero sin últimas instancias para no caer en reduccionismos”<sup>833</sup>. No es recomendable leer este trabajo con los lentes de la pretensión de totalidad. Este trabajo no tiene intención de totalización (abarcando toda la realidad, todas las categorías), sino proceder de manera integradora sobre la complejidad ineludible de lo político, de lo humano y siempre abierto a la incorporación de nuevos elementos.

Por lo tanto, podemos avanzar sobre determinaciones fundamentales y una de ellas es la bipolaridad privado-público<sup>834</sup>. La compleja organización de lo público, como podemos suponer, posee su historia y depende de una genealogía de la subjetividad. La subjetividad es una experiencia de la piel hacia adentro, y se identifica así con la corporalidad humana. Es así que abarca lo físico, neuronal, psíquico, intencional. El ámbito de la subjetividad (yo-consciente-inconsciente, etc.) posee una constitución intersubjetiva, como una *red* de relaciones sincrónicas y diacrónicas de los momentos y sub-momentos de cada etapa, por ejemplo, erótica-pedagógica-política-económica-religiosa-ecológica, etc. De esta forma, el

---

<sup>830</sup> *Ibid* p. 95.

<sup>831</sup> Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 11.

<sup>832</sup> Clausewitz, K. von: *De la guerra*. 1999, p.26, en Dussel: *Política II*, p. 92.

<sup>833</sup> Dussel, E.: *Política II*, p 97.

<sup>834</sup> Lo público, del latín *publica*, significa rentas del Estado. *Publicare*: confiscar adjudicando al fisco un tesoro común; *publicum*: tributo, subsidio, lugar o territorio donde se pone lo común del Estado. *Res pública* (genitivo *rei publicae*), bienes de la comunidad: todos los bienes de la comunidad. En castellano, lo público es lo visto y sabido por todos, lo privado, lo no visto, o lo que *debería* ser de todos y no lo es porque está capturado por lo privado.

sujeto se construye intersubjetivamente, *pone (positum) instituciones* inter-subjetivas que obligan a todos sus miembros en el ámbito de la objetividad pública. Las instituciones objetivas (sistema del derecho, económico, administrativo, etc.) organizan y determinan históricamente los momentos de la intersubjetividad. *Constituyen*, al mismo tiempo, la subjetividad social de cada uno de sus miembros. Esta positividad (no positivismo) de las instituciones es constitutiva de la subjetividad de los agentes “son como el inconsciente social del inconsciente singular”<sup>835</sup>.

Lo que es exterior de las instituciones objetivas son, de diversa manera, interiores a la cultura, a la intersubjetividad y a la comunidad. Lo privado y lo público tienen en común la intersubjetividad en grados diversos. Son modos estructurados por la intersubjetividad de los sujetos para tender hacia objetos u otros miembros de la comunidad. De esta manera, no hay forma de que lo privado sea solipcista, sino que lo solipcista es una tergiversación de lo monológico. Lo monológico pertenece al ámbito privado pero posee una fase intersubjetiva que comparte con lo público.

Por otro lado, al distinguir las esferas públicas, algunas como no políticas, pretendo señalar la *idea de proceso*, aún más complejo de lo que nos propone Dussel. Nos dice, por ejemplo, “los deportes de masas son públicos, pero no políticos”<sup>836</sup>. En principio, podemos afirmar que no hay una necesidad ni determinación política, pero que en el transcurso del proceso de fetichización o liberación, se pueden ir politizando hasta formar parte constitutiva de la estructura política, como un subsistema o, en menor medida, apéndice de la misma. El fútbol es desde hace décadas una razón de estado. Hoy lo es *cuasi* globalmente; desde hace tiempo, en los principales países europeos centrales, como en gran medida y cantidad en los países latinoamericanos. Corea, Japón, EE.UU. se están integrando al mundo del fútbol a través de grandes sumas de dinero y preocupados en conseguir resultados. Países de la Liga Árabe invierten, a su vez, fortunas contratando a los más reconocidos técnicos. A nivel nacional sucede otro tanto con el básquetbol, béisbol o fútbol americano. Son razones de estado en su contexto. M. Macri, en Buenos Aires, utilizó el club Boca Juniors (emblemático por la ligazón a lo popular) como medio entre el mero economicismo empresarial automotriz y el inicio de una carrera política concreta. La empresarización del club fue un negocio cuadrado, le otorgó legitimación (y muchas más cosas) para *su triunfo* en la lógica de la *potestas* que impone.

De esta manera, se señala un aspecto más de la intersubjetividad con la idea de proceso, de movilidad del sí al no, del no al sí. Es decir, aspectos como el aquí señalado (también puede suceder con el arte-cine), si son políticos, pueden no serlo, si no son ámbitos políticos pueden politizarse/politizar, ser políticos de manera determinante. La intersubjetividad es una compleja trama, que desde la erótica, pasando por cada una de las demás instancias desde la que emergen subjetividad/subjetividades que a su vez están en movimiento, en proceso de cambio.

Vivimos dormidos en un Mundo que duerme. Pero apenas un tú murmura a nuestros oídos y algo sacude a las personas: el yo se despierta por la gracia del tú. La eficacia espiritual de dos conciencias simultáneas, reunidas en la conciencia de su encuentro, escapa de pronto a la causalidad viscosa y continua de las cosas. El encuentro nos crea: no éramos nada -o nada más que cosas- antes de estar reunidos (G. Bachelard Prefacio a *Yo y Tú* de M. Buber).

---

<sup>835</sup> Dussel, E.: *op. cit.* p 93.

<sup>836</sup> *Ibid* p 99.

La intersubjetividad es, entonces, por un lado, un *a priori*, una anticipación a la subjetividad. Es un momento constitutivo anterior, una génesis activa<sup>837</sup>. Por otro lado es el horizonte de la trama donde se desarrolla la objetividad-facticidad de las instituciones (existencia-acción-sentido). Por último otros sujetos nos enfrentan apareciendo como otros-otras en nuestro mundo de base intersubjetiva.

Aquí introduzco el concepto de *pares*, sin que ello implique sustituir ningún término ni llevarlo a lo mismo (*tò autó*). Es un término, pienso, de carácter comunitario que posibilita visualizarnos aún más como tal. Reconociendo la *dis-tinción* nos permite visualizar un aire de familia (intersubjetividad co-constitutiva) que dista de ser mera mismidad, y que nos conforma como sujetos sociales. Somos próximos. La proximidad es una posibilidad de base, hoy para una acción comunicativa ciertamente global. Sucede como en un deporte en el que compartimos ciertas reglas con un grupo reducido, y que a su vez, son distintas de las de otro deporte y grupo. Si imponemos nuestro yo-juego, eliminamos la familiaridad, nos quedamos solos (¿para reinar?). Tergiversamos lo singular, lo plural.

Por otro lado, el autoritarismo en las diversas formas institucionales, se corresponde con grados de irracionalidad violenta, estructurada; para distinguirla de la irracionalidad de ajustes/desajustes que lleva todo proceso comunitario como necesario. La irracionalidad violenta elimina la familiaridad de la proximidad necesaria (intersubjetividad) que inicia el juego institucional suficiente para posibilitar lo distinto como garantía de lo plural comunitario, sin el imperio de la contracción. Con todo, no se pretende solucionar de una vez y para siempre el ámbito de la reducción, ello no es posible. Lo que se pretende es renovar el ámbito de la posibilidad del reencuentro intersubjetivo. La reducción, sin duda, es una posibilidad intersubjetiva, pero como tal es una tergiversación empequeñecedora de dicha intersubjetividad. Pero el encuentro, sin duda, es una posibilidad primera. Sin piso y sin rama, la rueda y el serrucho quedan en el aire, si es que alguna vez pudieron haber surgido.

Detrás del ruido del oro  
van los maulas como hacienda  
no hay flojo que no se venda  
por una sucia moneda;  
mas, siempre en mi tierra queda  
gauchaje que la defienda<sup>838</sup>.

### ***k) Acción estratégica-política***

La acción política en el nivel estratégico (acción político-estratégica) está situada en el nivel de lo posible. Esto es contradictorio a lo imposible, por lo tanto, cuando los agentes intentan lo imposible la acción deja de ser estratégica para ser irrealizable. Un ejemplo es el anarquismo extremo de derecha o de izquierda. Lo factible como posibilidad contingente o la estrategia como acto singular implica que su proceso de operabilidad (*operabilia* latina) posee intrínsecamente la inevitable incertidumbre de la decisión estratégica, en carácter de su imprevisibilidad impredecible (matemática y estadísticamente) e irrepitibilidad. Tampoco se la puede nominar como certeza o perfecta verdad pero “sustantivamente, lo político tendrá siempre que ver con una acción estratégica”<sup>839</sup>.

---

<sup>837</sup> Dussel propone “génesis pasiva” véase *Política II*, pp. 99-100. Prefiero confrontarlo a génesis activa, entendiendo por activo la posibilidad del inicio de actividad, activar la posibilidad del movimiento subjetivo; y actividad como el proceso de desenvolvimiento de las acciones (singulares, grupales, estructurales, etc.).

<sup>838</sup> Yupanqui, Atahualpa: *El payador perseguido*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1978, p. 26.

<sup>839</sup> Dussel, *op. cit.* p 108.

Desde una visión weberiana, lo *material* queda reducido a los valores puestos por un grupo cultural, y así la razón estratégica se reduce instrumentalmente a una racionalidad formal medio-fin. Esto es lógico que suceda en Weber cuando el ejercicio del poder ha sido reducido a la inevitable dominación (*Herrschaft*). “(...) el poder es voluntad consensual de la comunidad o el pueblo, que exige obediencia de la autoridad (en primer lugar). Weber ha invertido la cuestión. Es la institución, la sede del poder, como dominación que exige obediencia de la sociedad”<sup>840</sup>. Para un segundo momento, el poder obediencial del gobernante que escucha la voz-*ética* de la comunidad, demandará a la comunidad que se obedezca a sí misma, en el consenso logrado al dictar leyes y elegir representantes (revocables, por cierto) en cumplimiento de las decisiones justas de los que ejercen delegadamente el poder institucional. Es un poder abierto, flexible, dialéctico, analéctico, anadialéctico.

La acción política es estratégica, no meramente instrumental (como la acción técnica que transforma la naturaleza), ya que se dirige a otros sujetos humanos que, como actores, ocupan espacios prácticos, se jerarquizan, ofrecen resistencia o coadyuvan en la acción de unos y otros, en un campo de fuerzas que constituyen lo que hemos denominado poder. Por ello, la voluntad consensual da a la acción colectiva fuerza, unidad, poder de alcanzar los propósitos<sup>841</sup>.

Dicha acción estratégica requiere la participación de la razón práctica, que los clásicos denominaban prudencia (*frónesis*). Por otro lado, la acción hegemónica no es por naturaleza violenta o dominadora. Lo es en el caso de la *potestas* que manda imponiendo, pero hemos visto que ésta es una tercera escisión con respecto a la *potentia* y que su lógica consiste en acrecentarse, haciendo decrecer a la comunidad. La acción propiamente política es hegemónica en el mejor de los casos por el consenso de la mayoría. El consenso que une las voluntades y conforma el poder político como fuerza conjunta, se puede alcanzar, pero nunca de manera perfecta. Es necesario que el acuerdo no sea perfecto. Contrariamente a lo que comúnmente se cree, si fuera perfecto el consenso, habría unanimidad. Dicha unanimidad sólo puede “*ser lograda*” en un grupo reducido, élítico.

Por otro lado, tampoco es viable que la democracia directa, según la entendemos previamente, logre unanimidad. La acción de cada sector social de la sociedad civil, tiene reivindicaciones particulares pero asentadas en una base intersubjetiva; aunque haya disensos en el proceso consensual, siempre habrá un aire de familia que permitirá una proximidad para la toma de decisiones. Ya no habrá una distancia equívoca, abismal, temporal, como en el caso de la supuesta unanimidad como uniformidad monolítica. “(. . .) el poder surge entre los seres humanos cuando actúan juntos, y desaparece en el momento en que se dispersan”<sup>842</sup>. Manteniendo humana y honestamente el proceso de consenso-disenso se actúa conjuntamente desde una base intersubjetiva co-constitutiva. Si se tiende a eliminar el disenso, se tiende a la unanimidad monolítica, en donde se instala un sujeto que comienza un proceso autoritario (*potestas* que manda imponiendo, de corta, media o larga duración, un mandato, un período totalitario o un imperio). Coincidiendo con Laclau y Mouffe se señala lo siguiente:

La hegemonía sería la particularidad, un sector social o político que llega a formular la universalidad que se torna hegemónica, al responder a los requerimientos de la mayoría de los actores políticos (...) Dicha universalidad no significa que los conflictos sean eliminados, sino que en la política democrática conflictos y

---

<sup>840</sup> 20 tesis. . . p 50.

<sup>841</sup> *Ibid* p. 49.

<sup>842</sup> Arendt H.: *La Condición Humana* (1998) p. 222, en Dussel 20 tesis... p. 53.

confrontaciones, lejos de ser un signo de imperfección, indica que la democracia está viva y habitada por el pluralismo”<sup>843</sup>.

Debemos detenernos un instante, en la noción de conflicto que surge como efecto activo, luego de un posible disenso y frente a la consideración corriente que se posee. La noción que se tiene del mismo, es la generalizada por la lógica de la tercera escisión, la *potestas* que impone. Aquí, el conflicto es como lo definió Hegel, una lucha a muerte. Pero si situamos el conflicto a lo Sócrates, como un *agon* amoroso-amistoso, esta vez, en una base intersubjetiva constitutiva, el mismo es un momento necesario, aunque no suficiente, además de un síntoma de preocupación tendiente a la construcción colectiva de la comunidad y no al incremento de, por ejemplo, la ganancia de un sujeto (individual-egoísta-solipcista) que arrasa con el cuerpo social a su fin-valor puesto.

### l) *Poder consensual*

Como lo hemos anunciado, es un tema crucial, ya que se debe articular nuevamente un momento *material* (la voluntad) y un momento formal (razón discursiva), sin última instancia. Con esta co-implicación, codeterminación, se tiene que distinguir claramente entre acción instrumental (razón técnica medio-fines) y una acción propiamente estratégica con acción práctico-política, que incluye mayor complejidad y normatividad que la meramente instrumental. Por otro lado, para que el actor de la acción estratégica pueda tener tal agencia, tiene que ejercer el poder, fruto de la unidad de la pluralidad de voluntades (universidad), cuyo consenso es efecto de la razón discursiva.

Por ejemplo el servicio y función de una universidad orgánica<sup>844</sup> consiste en que *desde* y conjuntamente con la comunidad se debe procesar conceptualmente la articulación de los niveles *material* y formal. Si la universidad es escindida por el poder político que impone (*potestas*) de la *potentia*, dicha universidad, *es* transformada, por esta voluntad que impone valores a lo M. Weber, en un mero instrumento de la voluntad de poder. Las universidades interculturales son un claro ejemplo de avance concreto-estratégico de articulación de ambos niveles dentro de un contexto de transformación político-comunitario.

Es preciso estar atentos permanentemente en el sentido de no caer en el siempre tentador y amenazante voluntarismo político a lo C. Schmitt, ni en el racionalismo formalista a lo J. Habermas. Son reducciones que por el contrario, deben ser subsumidas en un movimiento de realidad dinámico y, como tal, más complejo. De esta manera es posible distinguir el poder político como poder consensual de la comunidad política como *potentia*, del poder hegemónico como posibilidad empírica del ejercicio de la *potestas*, separado semánticamente del ejercicio de la dominación política a lo Weber. Recordemos que para éste, la gobernabilidad de las instituciones es una política de control del poder como dominación. Luego, esta lógica manifiesta en su proceso y en algún momento de la historia sus extremos, como la violencia de la tiranía, de la dictadura, totalitarismos y autoritarismos de otros tipos. Sin estas mínimas distinciones no es posible una política normativa.

Aquí es preciso referirnos a la ética. No hace su aparición, sino que tiene una presencia constitutiva. Sin una visión profunda de la ética como ética de la vida, de la liberación de las mayorías, no es posible salir de la prisión en la que consiste la concepción del poder sólo como dominación.

---

<sup>843</sup> Dussel, *Política II*, p. 129.

<sup>844</sup> Incluyo este tema no abordado por el autor en el conjunto de la reflexión.

Si en la ética hemos concluido que el acto tiene pretensión de bondad, sólo cuando cumple los principios prácticos universales (o al menos intenta honestamente aplicarlos) entre los que se encuentran los principios materiales, formales y de factibilidad práctica, en la política el acto meramente solipcista movido por una voluntad particularista tiende sólo a su *interés propio* (es contradictorio con el interés de los otros y por ello, im-potente; está depotenciado)<sup>845</sup>.

Sin una base ética profunda, de liberación, no es posible liberar al interés propio, a la codicia de su encierro en el rencor, temor y obstinación. La ética marca un camino de circunvalación que excede y rodea al yo conquistado, pudiendo articular los distintos niveles tendientes a una consecución de una red política comunitaria. No se trata del punto (*σπιγμη-ego*), sino de retornar (*kehre*) al círculo actualizado. Simplificando la visión, sostenemos que esta política, como política consensual, comunitaria y plural, es una política del bien común, dimensión ética por excelencia, siendo la ética de liberación, comunitaria, abierta, plural, humanitaria, etc.

(...) Llamamos *bien común* a lo querido por la pluralidad de voluntades, pluralidad unificada de voluntades que tienen pretensión política de justicia, pretensión de cumplimiento de las exigencias motivacionales de la voluntad y del consenso racional comunitario que otorga la argumentación (implícita o explícita) práctico-racional (en aceptarse las mejores razones dadas en la liberación inter-subjetiva). Esta pretensión de la comunidad política, y de cada miembro, por cumplir la *justicia* (como hemos indicado, le damos un significado integral, no como una virtud particular) (...) debe intentar honestamente integrar los momentos *materiales, formales y de factibilidad práctica* de la acción y de la institución política<sup>846</sup>.

La pretensión política de justicia es un tema que como tal, deberá ser desarrollado más adelante. Aquí, solo menciono que justicia indica la integralidad del acto político. Dicho acto lo hemos visto como un proceso complejo de articulación político-estratégica institucional, cumpliendo con los principios políticos implícitos<sup>847</sup>. En el ejercicio del poder, podemos entonces diferenciar dos niveles: por un lado, el poder consensual político, siendo el concreto. Esta es la comunidad política, en sentido conceptual *potentia*, como fuente de regeneración de todo ejercicio estratégico del poder *delegado y diferenciado* institucional. Por otro lado, la *potestas* como poder instituido. En este segundo nivel, debemos distinguir subniveles.

En primer término, *hay* un poder *hegemónico* como ejercicio empírico del poder delegado en las estructuras de gobierno (estado, poder instituido) a través del consenso suficiente de la comunidad política. En segundo término, *hay* un poder de dominación como ejercicio de la fuerza de minorías influyentes desde un poder aceptado como legítimo, logrando un consenso a través de un imaginario informático-material, en mayorías que son obedientes, en el sentido weberiano. Son obedientes hasta en la desobediencia. Es una desobediencia anárquica, sin construcción de estructura alternativa y funcional al río revuelto. El neoliberalismo, en su reconquista de los estados naciones periféricos, debía derribar todo muro y con ello mezclar y confrontar las voluntades llanas, para poder extraer, con la menor dificultad y bajo costo, el valor acumulado por estos estados, y transferirlos al centro (T.E.V.).

En nuestras sociedades, estas estructuras se corresponden con la *potestas* que manda, o el *manda-más*. Luego está la infinita gradación en la cadena de mando (a lo infinito negativo de Hegel), los manda menos que los manda más. La comunidad, como tal, nunca aparece, sino su balcanización, en una degradación de poder escindido-egoísta; por ejemplo nuestro contexto

---

<sup>845</sup> *Ibid* p. 133. El autor está citando la *Ética* de 1998, véase nota 203 de p. 172.

<sup>846</sup> *Ibid* p. 133.

<sup>847</sup> Cf. nota 204 de p. 172, en *Ibid* p. 133.

nacional es un “paradigma” de balcanización y escisión a lo largo de su historia. El ejercicio de coacción del Estado siempre será ambiguo y confuso<sup>848</sup>.

En tercer término, *hay* una gobernabilidad como ejercicio tecnocrático en un momento político neoliberal en el mundo postcolonial, que no pretende alcanzar consenso, ni legitimidad. Puede gobernar con un porcentaje menor de votantes, cumpliendo simbólicamente con un acto democrático pero, sobre todo, impondrá (si se pudiera, con acto simbólico, si no, de igual forma) sus criterios a través de la mediocracia ayornada a los tiempos postmodernos. Crea y produce la ideología de la sola alternativa o la de “no hay otra”. La comunidad despolitizada y desencantada cae rendida ante, por ejemplo, el mercado y la bancocracia.

En cuarto término, *hay* gran violencia con el ejercicio de la fuerza monolítica (individualista) como concreta coacción del Estado, definido como *última* instancia soberana. Ha desaparecido el consenso y su posibilidad. Se pasa a instituir la represión contra la posibilidad de renacimiento de un poder consensual. Se activa un proceso de corta y media duración, que con desquicio mesiánico-místico pretende imponerse en la larga duración, atemorizando a la comunidad. Llegado a este punto, se realizó un ejercicio sencillo de deducción, que desembocó en las dictaduras, como ejemplo de lo dicho aquí. Sólo agregó, para redondear el caso, a Hitler, quien afirmó que su régimen viviría mil años. Como sabemos, en este ámbito hay grandes y pequeños comerciantes pero en el imaginario poseen un aire de familia negativo, se diferencian en la posibilidad de su escala de aplicación o mera instrumentalización.

Por otro lado es positiva la presencia del poder en la comunidad como poder obediencial hegemónico, como ejercicio delegado del mismo con justicia, legitimidad y dignidad humana, en el sentido profundo del término. La unanimidad de un sujeto no es posible sólo como postulado. El poder consensual de la comunidad política existe cuando se da concretamente la unión de las voluntades a través de acuerdos discursivos implícitos y explícitos. El poder consensual de la comunidad política no puede ejercerse espontáneamente, sino a través de las mediaciones institucionales. Espontaneidad es poder en sí que está en potencia, y mediación es *potestas*, poder consensual, instituciones, etc. Se debe pasar de la *potentia* a la *potestas*, ya que es empíricamente imposible la vida de millones de pobladores de un país, permaneciendo en la indeterminación primera. En contextos como éstos, el ejercicio del poder inmediato y no escindido (democracia directa) no es posible. Tal vez lo sería a través de un proceso electoral arduo y de un período considerable de tiempo, que asciende en síntesis de lo particular a lo general de cada barrio (primera partícula), pasado por los medios geopolíticos hasta remontarse a la Nación (gran partícula)<sup>849</sup>.

Igualmente, ningún proceso de la *potentia*, por diverso que lo propongamos, puede quedarse sin la instancia institucional mediadora y clara o suficientemente diferenciada. Esta diferenciación se encuentra lejos de ser principio de separar inferiores de superiores; este orden

---

<sup>848</sup> En nuestro país, continuamos teniendo en manos extranjeras: las compañías de teléfono, la megaminería (cobre-oro-uranio), bancos, automotrices, hipermercados, informática, el problema de los granos, etc. Tampoco se trata para una propuesta de este tipo cargar las tintas sobre una gestión que en relación a las **anteriores** es progresista, sino de observar el conjunto de la historia de un Estado Nacional que ha sido eurocéntrico a lo largo de sus 200 años, esto es, un estado no integral, no federal, monolítico etc.

<sup>849</sup> Propongo la siguiente reflexión experimental, tendiente a abrir la experiencia monolítica. Se requeriría condiciones honestas, humanitarias y un proceso electoral no meramente técnico, sino de por ejemplo dos meses continuados. Un proceso que a la larga reportaría beneficio a la comunidad: ser partícipes plenos, compromiso sostenido con el proceso, y apropiación de una política para todos, etc. Es proponerle otros tiempos a la política, no meramente técnicos o industriales, sino humanos. Con rapidez se han votado la implementación de leyes, decretos, ordenanzas que inmediatamente provocaron en sus efectos problemas urgentes. La velocidad de esta política, de su usura, es una anti-meditación y un anti-debate político. Muchos de los problemas urgentes que siguen sin solucionarse se deben a la velocidad de políticas de este tipo que favorecen procesos de elección entre gallos y medianoches. Se prepara con más tiempo la participación de un seleccionado de fútbol en un mundial que lo político que habrá de encausar los “destinos” de todos.

sólo entra en la *potestas* dominante, autoritaria. La diferenciación es símbolo, recurso comunitario para la comunidad.

### **m) Bloque como estructura**

Cuando la voluntad y la razón política confluyen orgánicamente, se conforma el poder de la comunidad. Con Habermas (1991: 186-217) se distingue el poder consensual (Dussel) comunicativo (Habermas), y el poder político. El poder consensual no es inmediatamente poder político. ¿A qué poder político nos referimos? ¿Qué es necesario o cual es su condición para que surja? ¿Cómo surge? Para ser poder político (*potestas*) debe institucionalizarse en un *sistema* político, en una articulación real, con una estructura política. De esta manera, se hace presente en el campo político determinando el desarrollo de funciones internas heterogéneas.

La unanimidad en la comunidad política es imposible de con-formarla, siempre y permanentemente. Por otro lado, la pluralidad es la que enriquece la complejidad y totalidad de la *praxis* de los actores políticos. Todo este proceso exige fijar formas procedimentales para la toma de decisiones. La diferenciación heterogénea de las funciones de los actores para tal fin, es una mediación necesaria para la permanencia y aumento de la vida. Atendamos que señalamos diferencia y no distinción, según hemos distinguido en las primeras partes de nuestro trabajo. Ahora, la *diferencia* también se torna positiva como una mediación estructural en una *mismidad* heterogénea no unánime. Esta estructura es distinta a la mismidad cerrada de la totalidad verticalista (superior-inferior) totalitaria.

En la mismidad heterogénea hay una diferenciación horizontal no impuesta, sino consensuada, el que va adelante y es elegido para ello por consenso real, guía, pero el que le antecede es primero y fuente de consulta permanente. La conexión es y hace rumbo. Las mediaciones materiales y formales determinan estructuras prácticas, grupos, subcomunidades, asociaciones, partidos. A través de esta dinámica permanente nacen movimientos o sectores que tienen parte en el ejercicio delegado del poder, con grados de influencias diferentes dentro de la comunidad política. Dicho ejercicio produce una diferenciación interna para convertirse propiamente en *poder político*.

La “fuerza unitiva”<sup>850</sup> del poder político heterogéneo es una resistencia al poder uniformizante, vertical, subjetivo, egoísta, etc. La heterogeneidad, el disenso no es meramente contradictorio, sino garantía de no uniformidad. Si la vida no es sencilla, simplificarla desde la uniformidad o el verticalismo, se corresponde con una soberbia absoluta. La heterogeneidad y su fuerza unitiva, no uniformadora, es fuente creadora<sup>851</sup> de la vida política, dejando de lado los elementos uniformadores, verticales, egoístas, que debilitan la vida política. La comunidad, en tanto, no puede ejercer delegadamente el poder, pierde fuerza y poder, tanto el gobernado como la comunidad para poder desarrollar una vida comunitaria o defenderse de ataques externos. “Educadas las voluntades en el consenso racional (a esto debe llamarse *formación de la voluntad política*, la fraterna tolerancia democrática) saben oponerse a los elementos disolventes que debilitan su poder comunitario”<sup>852</sup>.

Con todo, hemos distinguido entre poder político consensual de la comunidad y el ejercicio *por delegación*, a través de las instituciones políticas fundadas por este poder consensual. El primero se ejerció en el origen, como democracia directa pero en sociedades poco numerosas. Esta *potentia* no desapareció en su significado primero, ha aumentado y permanece siempre como última instancia. Es el ascenso a lo concreto (dialéctica) de Marx, es el más acá analéctico de Dussel, es la *volontè générale* de Rousseau como el real poder pre-

---

<sup>850</sup> *Ibid* p. 150.

<sup>851</sup> *Ibid* p. 150.

<sup>852</sup> *Ibid* p. 150.

instituyente o pre-constituyente como poder consensual de la comunidad que quiere *darse* una ley fundamental (*autonomía*), es el *desde abajo de Gramsci*. El segundo es el poder constituyente a lo C. Schmitt, la *potestas* de Dussel en el que la *potentia* se autodetermina como *potestas*. El poder ejercido por una comunidad se propone primero *instituir* y convocar a una asamblea (constituyente) que dictará en segundo lugar una constitución. Ejercicio del poder político delegado por el poder consensual de la comunidad política (*potentia*) para obrar en su nombre. Es un poder instituido, delegado y como tal “*no es soberano per se*”<sup>853</sup>. El soberano es la comunidad política, o el pueblo, como decía Rousseau. Por ello, hay que educar al pueblo como rezaba Rousseau. Es en este caso, educar en la liberación, momento de articulación específica del nivel pedagógico (Freire-Dussel).

La *potentia* es fuente de anticipación institucional desde donde se debe armar y rearmar, estructurar-desestructurar-reestructurar las instituciones, es “ese ya siempre *a priori* presupuesto fundante del poder consensual, es el origen ontológico (o trascendental) de toda la política, la última instancia soberana”<sup>854</sup>. La *potentia*, como tal, es fuente de riqueza y renovación en sí y para sí, y lo es también de la *potestas* dominadora, que es quien robará enmascaradamente las riquezas de la *potentia*, de la fuente. La *potestas* dominadora, lo único que puede hacer es regenerar la cadena de dominación, pero no las riquezas; como dijimos, las extraerá-robará de otro, de otra fuente, de la *potentia* y de la *tierra*, a través de la *potentia* dominada.

En el ejercicio delegado del poder, la unanimidad es más un ejercicio lógico que una posibilidad empírica, es decir, no es viable. Por lo tanto, el fraccionamiento a su interior es inevitable y es positivo. Ya vimos previamente en qué consiste esto y cómo nos abre el campo político. Ahora avanzamos sobre la denominación y conceptualización de este fraccionamiento que debe aceptarse y en el que un grupo o fracción, parte de la riqueza heterogénea de una saludable vida política, ejerza el poder político delegado, debiendo respetar siempre los derechos de la minoría no hegemónica. A esto se le llama *bloque* (Gramsci). Una pequeña aclaración en nuestro momento y contexto vaciado. El respeto es lo empíricamente logrado como tal, y un caminar hacia él, no la desconfianza del escéptico, cínico, que no lo ve realizable, y con su actitud no comunitaria lo desfonda y no camina hacia allí.

Este bloque, cuando cumple con estas condiciones no dominadoras, autoritarias, dictatoriales, totalitarias, se denomina “poder político hegemónico”<sup>855</sup>. E. Laclau, siguiendo a Gramsci, propone una continuidad del concepto de hegemonía que, a su vez, será seguido por S. Žižek. El *bloque histórico en el poder*, ejerciendo dicha *fuerza* política delegada en las instituciones, es el que ha logrado proponer al todo político que, aunque particular, cumple con los intereses (desde lo mínimo, en progresión) de la universalidad concreta o la mayoría de la comunidad política. Metodológicamente, este proceso es analéctico para Dussel, si no veamos lo que dice: “veremos que se trata, en realidad, de un *análogo hegemónico* (reivindicación de un pueblo)”<sup>856</sup>.

No perdamos de vista el horizonte intersubjetivo co-constitutivo. Con ello, la hegemonía no es meramente negativa o dominación a lo M. Weber, sino que, lo que antes llamó Lenin (utilizando primero el término hegemonía) como *táctica de alianzas* se transforma, lentamente, en Gramsci, en *estrategia* del consenso intersubjetivo teórico-ideológico-político-económico-cultural, y ético-político-intercultural en Dussel-Betancourt. La hegemonía se funda en un consentimiento, por ello no es pura positividad, sino que incluye un proceso de ajustes y desajustes que no cesan (salvo por instantes irrepetibles) pero de ninguna manera es negatividad absoluta, es decir, dominación. Ésta surge cuando un desajuste o

---

<sup>853</sup> *Ibid* p. 151.

<sup>854</sup> *Ibid* p. 151.

<sup>855</sup> *Ibid* p. 151.

<sup>856</sup> Véase nota 276 de p. 175 en *ibid* p. 151.

desajustado como tal, se totaliza. Uno obedece con gusto cuando el elegido que manda es justo, y el que manda obedeciendo escucha con gusto cuando fue elegido en el medio día del bien común.

Esa potencia de las voluntades orgánicamente unidas, cuando se pone en acción como poder político, se manifiesta, sin necesidad de dominar, como una capacidad constructiva, tanto material de permanencia y acrecentamiento de la vida, como formal de legitimidad procedimental y normativa en la toma de decisiones, en la organización de instituciones o el dictado de las leyes<sup>857</sup>.

Entonces, bloque histórico es una articulación compleja de *ethos*, grupos, clases, fracciones, partidos, asociaciones religiosas, militares, etc., en alianza y bajo la dirección de uno de ellos, coordinado con la *potentia*. Como lo vimos anteriormente, la universidad y el intelectual orgánico (doblemente orgánico con relación universidad-sociedad) son momentos necesarios para la suficiencia del proceso.

Por último y en relación a este párrafo, a la hora de reconstruir históricamente el proceso emancipatorio de América Latina, con los grupos que lo hegemonizaron, propongo otro punto de partida. Dussel parte de los criollos (hijos de europeos nacidos en América), San Martín, en el Río de la Plata, O'Higgins en Chile, Bolívar y Santander en la Gran Colombia, Hidalgo y Allende en Nueva España, Pedro en Petrópolis<sup>858</sup>, o desde Francisco de Miranda en la Capitanía de Venezuela, a Mariano Moreno o B. Rivadavia, Primo Verdad o Fray Servando de Mier, como creadores de una nueva cultura política urbana de las ciudades letradas<sup>859</sup>. Por un lado, este proceso histórico es ineludible, pero por otro, no es el primer punto de arranque, ya que continúa siendo una visión sesgada (latino-américo-céntrica) de nuestra historia, filosofía, ética y política. Pretendo plantear otro punto de partida y una apertura con el postulado empírico-filosófico de la Revolución Haitiana<sup>860</sup>. No es un punto de partida cerrado, sino, que se parte de rebeliones aborígenes que inician el proceso y que se incrustan en la posterior conformación de la cultura afro-haitiana aportando su principio de liberación que se mestizará en los procesos venideros frente a la *potestas* dominadora.

#### ***n) Nivel político institucional***

En adelante, desarrollaré el nivel **B** de la arquitectónica. De esta manera, continuamos el camino de ascenso de lo abstracto hacia lo concreto. Ahora debemos cruzar el puente del nivel A, de lo contingente hacia el nivel o estación B de las instituciones políticas.

#### ***Puentes de ascenso***

El campo político se ha constituido como una *red* de acciones estratégicas, en donde cada actor político es una hebra o *nodo* organizado, en torno al ejercicio del poder político, como unidad de voluntades de una comunidad (*potentia*) re-ligada por el consenso legítimo, en cuanto que lo decidido es factible empíricamente.

---

<sup>857</sup> *Ibid* p. 150.

<sup>858</sup> Véase *Ibid* p. 159.

<sup>859</sup> Véase *Ibid* p. 160.

<sup>860</sup> Como lo he anunciado reiteradamente, lo trabajaré más adelante, una vez transitados los distintos obstáculos que me permitirán situar mejor el tema.

La *vida política* ha creado, en el tiempo, estructuras que aseguran o tienden a hacerlo, en el proceso de la historia de las culturas. Es necesario aprender de las creaciones intersubjetivas de la memoria histórica, a lo Tucídides (*prag-utilidad viva*), o a lo Cessaire considerando las lecciones de la historia para la vida presente encaminada hacia el futuro.

### ***Eros e institución***

En un sentido *cuasi* rousseauiano, Dussel señala que primero era el instinto. La vida instintiva animal de la especie, empírica y filogenéticamente guiaba certeramente la existencia del individuo. No había posibilidad de un campo de aprendizaje *ontogenético*, o éste era demasiado delgado para gestar un ámbito de decisión condicionalmente libre. A esto se denomina *anánke*, es decir, la necesidad del instinto o la *Trieb* de Freud. El instinto se identifica con el horizonte de la vida que hemos expuesto hasta ahora. Es una actividad reproductora y conservadora de la vida, es la *potentia* que, como vimos, gradualmente va dejando lugar, sin desaparecer, como la savia de un árbol, a las instituciones que cumplen esta función reproductora y conservadora de la vida humana colectiva.

La autoconservación exige una cierta postergación de la satisfacción o renunciamiento, o desviación de la posibilidad de un placer tendiente a equilibrar la dialéctica de la libertad de la pulsión, del deseo al gozo (*éros*) y la institución (*anánke* o principio de realidad). Esta tendencia a la estabilidad significa una economía de equilibrio entre placer y displacer. El paso hacia la institución es intrusión de una “obsesión de repetición que fija diacrónicamente la institución”<sup>861</sup>. Y en la medida en que los grupos crecen en número se va haciendo cada vez más presente el paso del estado de naturaleza al estado institucional. Es preciso mediar la lógica mimética que, a través del crecimiento numérico, se vuelve conflictiva, ya que el común humano aspira a los mismos bienes. A través de la mediación institucional, debe reconquistarse la unanimidad, re-aprenderla, a través del cuidado mutuo. Allí las filosofías han cumplido una función histórica liberadora proponiendo distintos bienes trascendentales que irrumpen en la lógica de aspiración egoísta-monolítica y de acuerdo a las diferentes épocas y culturas. En estos momentos estamos en una etapa de filosofías de órbita y proyección concretamente planetaria, integradora, no totalizadora como proponemos en lo que estamos trabajando hasta ahora.

### ***Eros, disciplina y alienación***

Para que la institución o libertad en relación institucional fueran posibles, se debía dejar lugar al aprendizaje ontogénico, a lo que debían agregarse re-elaboradamente elementos en la vida social. Manejar el instinto requiere reglas autoconscientes (a lo *tabú*) implícitas, “esto abre el campo de la ética, de la política, de las normas comunitarias, de la organización social, aun en los más primitivos clanes del paleolítico”<sup>862</sup>. De esta forma, “el campo proto-político estaba ya arquitectónicamente bosquejado”<sup>863</sup>. Por ello, aseveramos lo siguiente:

Todas las instituciones exigen disciplinar al *eros* placentero, a la corporalidad gozosa, a la subjetividad deseante. Las instituciones, de todas maneras, son relaciones

---

<sup>861</sup> *Ibid* p. 182. “Obsesión de repetición” es *Wiederholungszwang* (Freud, 1974: 232 y 1968: 1005) en Dussel nota 22 de *ibid* p. 323.

<sup>862</sup> *Ibid* p. 187.

<sup>863</sup> *Ibid* p. 188.

intersubjetivas que forman sistemas necesarios para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana<sup>864</sup>.

Ahora, no toda disciplina es represión. Cuando el sistema se fetichiza, autocentrándose en su perpetuación o ganancia, todo lo que no participa de esta lógica es severa y disciplinariamente reprimida. Se experimenta este ámbito como un todo negativo. Surgen juegos lógicos no desaprovechables del tipo como imaginar la vida sin instituciones. Esto es lógicamente posible, ya que en su concepto lógico no hay contradicciones, además de tener su raíz de aparición y posibilidad en un momento de negación de la vida. Pero empíricamente es imposible, siendo irracional y contradictorio intentar su inmediatez.

Lo cierto es que no es dable desarrollar la vida sin instituciones como ámbito de reproducción de la vida, de conocimientos, posibilidad de transmisión de descubrimientos; de lo contrario, sería necesario que cada sujeto sea perfecto y esto implica que posea inteligencia y voluntad infinita a velocidad ilimitada. No es posible una institucionalidad ideal, en versión capitalismo, con mercado perfecto, y tampoco el comunismo con su planificación exacta. El capitalismo es aún más problemático debido a que se mueve fundamentalmente con la ganancia de progresión geométrica (superganancia, enmascarada o no) como centro. Al comunismo, con un grado importante de oposición, le cuesta mediar debido a que exige una educación y conciencia que este tipo sujeto, con la empírica experiencia que acarrea, *no puede* realizar. Se haya muy lejos, lo ve como utópico, irrealizable, camina más lento por ello, etc.

Desde aquí, a mi criterio, se abren básicamente dos posibilidades. Por un lado, considerar *ad intra* el campo de la inversión permanente para un reencuentro comunitario, y por otro lado, *ad extra*, la función de la diversidad cultural como casos prácticos de suavización no perfecta de las mediaciones. Esto puede ser denominado trans-culturalidad, en donde multi-referencialmente, culturas aprenden de culturas para un vivir mejor (*eubíos*). La diversidad cultural no puede ser considerada como una mera existencia de la cual resguardarse o a la cual dominar, sino que, como inevitable expresión de formas organizadas de vida, el diálogo, esta vez, intercultural, puede aportar a construir una nueva época, en la que el consenso y precondition del diálogo sea mejorar, de acuerdo a la experiencia acumulada, las instituciones en el interior de cada cultura que hoy vemos como mosaico de una cultura-suelo mundial.

### ***Lo civil y lo político***

Lo civil pivotea, pendula, o se dialectiza por un lado hacia un campo no político y por otro, hacia un campo político. Dentro de este campo, lo civil es lo que posee el menor grado de sistematicidad institucional. En Tesis 7.1 de *20 Tesis*. . . lo vemos expresado con claridad: “Lo social es el ámbito o subcampo del campo político atravesado por los campos *materiales* (ecológico, económico, cultural, etc. puestos en acción por nuevos movimientos sociales); que cuando los actores toman conciencia de sus reivindicaciones no cumplidas, se produce la crisis (aparece el problema social)”<sup>865</sup>. ¿Cuál es la función de la política, entonces? “La política debe resolver ese problema social”<sup>866</sup>. Así como lo privado y lo público son grados de *intersubjetividad*, por otro lado, lo social, civil y político se corresponden con grados de *institucionalidad* de acciones o sistemas del campo político.

---

<sup>864</sup> *Ibid* p. 189.

<sup>865</sup> Dussel, *20 Tesis*..., p. 55.

<sup>866</sup> *Ibid*. p. 55.

## *Hacia las tres esferas*

La diferenciación del poder institucionalizado, como hemos visto previamente, tiene al menos tres esferas o tipos de instituciones. Su movimiento es dialéctico, analéctico o anadialéctico, según lo entiende el autor desde 1973, pero sobre todo desde su reformulación, luego del giro marxista, a partir de 1975. De este proceso he dejado constancia ámpliamente en mis anteriores trabajos. Este movimiento de las esferas continúa, de manera más compleja, hasta el presente, como hemos podido observar a lo largo del trabajo.

Aquí debemos comenzar con el “estatuto arquitectónico”<sup>867</sup> propiamente. Este se trata del orden *material*, *formal* y de *factibilidad*. Lo necesario debe ser también suficiente. Es una visión que guía la reconstrucción de las esferas. Ninguna de ellas es suficientemente independiente. La suficiencia la constituye cada momento, de modo sincronizadamente actuante. Dichos niveles se codeterminan mutuamente, generando una base de interacción ineludible. Reconociendo los contenidos institucionales diferenciados, la codeterminación es recíproca.

### *Esfera material*

Para el pórtico de esta esfera, trataré como aspectos: a) Articulación de campos; b) Lo social y político; c) Sub-esfera ecológica; d) Sub-esfera económica; e) Sub-esfera cultural.

#### *a) Articulación de campos*

El “rodeo ontológico”<sup>868</sup> que propone Dussel para introducirse en esta esfera, ciertamente, además de iniciar el tema, también lo enreda en un problema sobre el cual le cabría una crítica intercultural. Pienso que no es “ingenua”<sup>869</sup> la propuesta de Aristóteles, Avicena, Tomás de Aquino etc., hasta que aparece Kant. Esto es estar dentro del horizonte de prejuicios modernos con respecto al otro. Es lo que Kant, por ejemplo, pensó de toda la tradición previa a él, sobre todo helena y “medieval”; y lo que hubiera pensado de un *Qom*, si lo hubiera conocido. De alguna manera, su pensamiento ya estaba prejuiciosamente predispuesto y predeterminado. Este prejuicio intercultural, aunque aceptado y bien visto por la academia, recorre toda la obra de Dussel hasta el presente. Aquí sólo pretendo esbozar una apertura sobre estos límites. Depende de las generaciones venideras continuar rompiendo silencios y abriendo caminos.

Por otro lado, sinceramente, lo que he señalado es útil para despejar este prejuicio en esta última obra. También continuamos haciendo referencia a desprejuiciar la propuesta de E. Dussel como teologicista. Vimos cómo se refiere a la tradición precedente, y como niega contra la tradición, que haya tres términos: 1) sujeto cognoscente que conoce, 2) representación, 3) una cosa real; sino y afirma que son dos los términos: 1) un acto cognoscente por el que actualiza neuronalmente su propia subjetividad al interior de su cerebro, y 2) lo que le enfrenta, la cosa real. En base a estos dos términos, la subjetividad humana, actualiza su actividad cognoscente. ¿Qué es la subjetividad humana para Dussel? ¿Es *zoon logicon*? ¿Es *capax Dei*? La subjetividad humana, para nuestro filósofo, “es cerebral en último término”<sup>870</sup>. Los grupos neuronales se activan al producir categorizaciones

---

<sup>867</sup> Dussel, *Política II*, p. 206.

<sup>868</sup> *Ibid* p. 209.

<sup>869</sup> Véase *ibid* p. 209.

<sup>870</sup> Cf. *Ibid* p. 209.

perceptuales, lo que se denominan mapas cerebrales que se dan a su vez en todos los seres cerebrales. O también al producir una categorización conceptual con los mapas de mapas cuya complejidad máxima se da en la especie *homo*. El acto cognitivo es: 1) la actualización cerebral de ciertos mapas, y b) de ciertas cosas reales o imaginarias, como mapas interiores memorizados del propio cerebro, actualizados reproductivamente por otros mapas.

Aquí podemos apreciar un realismo cerebral humano crítico en Dussel, en donde una labor de la filosofía política consiste en “re-elaborar los mapas”<sup>871</sup> que la experiencia política, que las filosofías políticas, en la historia usaron cotidianamente. Actualizando información, como es lógico, por sus contemporáneos, en un mundo que ha cambiado y que lo continuará haciendo. El campo político es un “mundo real (objetivo, institucionalizado o no)”<sup>872</sup>. El campo político no es el ecológico, económico, cultural, estético, etc. Pero tampoco éstos son compartimentos estancos, como pretendía Voltaire, sino que hay un entrecruzamiento, una articulación, una *codeterminación temporaria* entre ellos. Esto significa que no sólo se co-definen, sino, que en la interacción se modifican, modificándose, a su vez, en su continuo movimiento. Dejemos claro que nos referiremos a los campos por hoy más pertinentes; “nadie puede hacer en este momento una enumeración sistemática de las ciencias sociales y la filosofía”<sup>873</sup>. La complejidad estriba en que “todo mundo cotidiano es ya un campo”<sup>874</sup>.

### **b) Lo social y político**

En la trama de este trabajo, lo social<sup>875</sup> se distingue de lo político, así como la totalidad del campo político de un subcampo interno puede ser una esfera determinada por el cruce de campos materiales (ecológico, económico o cultural). Lo social es un momento de lo político en un segundo sentido, ya que es fruto de la presencia de otros campos no políticos, produciendo así un subcampo político con subsistemas o esferas institucionales, efecto de la intersección con dichos campos materiales. La diferenciación con lo civil la hemos tratado previamente; no nos detendremos en ella. Abordaremos la distinción entre actor social y actor político. El actor social presiona e influye en el campo político desde sus propias reivindicaciones de los campos materiales-sociales, como aconteció después, por ejemplo, de 1989, por los efectos devastadores de un capitalismo salvaje. Mientras no haya tomado conciencia explícita y sea una reacción social o no haya utilizado medios institucionales, dicha acción es implícitamente política o prepolítica para el agente político. Es política si explicita los puntos aquí señalados.

El actor político concreta, conjuntamente, los temas indicados, ya que obra en un frente de soluciones posibles que, a su vez, es creativo, ya que ve límites de la estructura que deben ser ampliados y por ende, reglamentados. El actor social obra desde el campo social como precondition, ya que es el nivel material en el cual tomará conciencia como actor. Aquí actúa desde abajo hacia arriba, hacia el Estado, con conciencia, medios, estrategias y fines. Pero también puede actuar desde arriba hacia abajo (restringidas autoridades) con respecto a la esfera o subcampo social, en tanto político, desde el Estado en sentido general-tradicional.

---

<sup>871</sup> *Ibid* p. 210.

<sup>872</sup> “Objetivo es una expresión ambigua. Objetivo puede significar la cosa real (en la relación política intersubjetiva real) o puede significar la construcción subjetivo-neuronal (en la interioridad del cerebro: mi subjetividad íntima intracraneal), que, además es intra-intersubjetiva o parte de nuestro mundo cultural. No es nunca un afuera absoluto, sino relativo a una cierta interioridad”, véase nota 111 de p. 327, en *ibid* p. 211.

<sup>873</sup> *Ibid* p. 211.

<sup>874</sup> *Ibid* p. 211.

<sup>875</sup> Este campo lo hemos definido previamente en este trabajo de investigación desde la Tesis 7.1 de *20 Tesis...No lo reiteraré aquí, para avanzar en otras precisiones de cara a la inmediatez de nuestro próximo tema.*

Lo social es, entonces, la emergencia en el campo político de la esfera *material* de la reproducción y aumento de la vida comunitaria. Ésta es la esfera ecológica, económica y cultural, con sus correspondientes agentes. Ellos son: grupos, estratos, clases, asociaciones propias de cada campo, materia, en cuanto son subsumidos en el campo político. Un sujeto político, un ciudadano muerto de hambre, sin techo, pobre, desplazado, etc. deja de ser un actor político. Un niño, en este contexto, no tiene prácticamente ninguna posibilidad de serlo. “Para una política realista y crítica, las instituciones son *necesarias*, aunque nunca perfectas, son entrópicas y por ello *siempre* llega el momento en el que deben ser transformadas, cambiadas o aniquiladas”<sup>876</sup>.

### c) *Sub-esfera ecológica*

La dimensión ecológica es “*la última instancia material*”<sup>877</sup>, porque se trata de la cuestión de la vida, es la “*quintaesencia*”<sup>878</sup> del aspecto social y a la vez, su fundamento. Filosóficamente, en la historia política y desde los primeros códigos legales de Mesopotamia, nunca este tema había cobrado tan singular importancia. En el Siglo XVII, tanto Pascal como los románticos, anunciaron efectos negativos que, recién en los Siglos XIX y XX, la humanidad pudo y quiso descubrir brutalmente, es decir, en el crudo e inevitable hecho de estar sumergida y presa en los efectos negativos, ya globalizados, manifiestos y en emergencia.

También encontramos prevención ecológica, por ejemplo, en Homero con clara conciencia teórica, o en sentido práctico en los grupos del neolítico. No es tampoco tan lineal el proceso de destrucción ecológica, como nos lo muestra Dussel<sup>879</sup>, sino, que hay criterios de equilibración-armonía-unidad que posee la humanidad intercultural a lo largo de la historia, pero que se van a quebrar absolutamente desde el Siglo XVII en adelante. En la actualidad, no en vano, George W. Bush se niega a firmar los protocolos de Kyoto, y en el mes de diciembre de 2011, Canadá renuncia a dicho protocolo. Desde la revolución industrial se afirma una lógica de cambio de “vida” radical para un **modo de vida moderno** que se escinde de la naturaleza, y que irá en crecimiento. Desde una perspectiva crítica, es una lógica de muerte, de ceguera, de violencia sin precedente, emergida del momento más negativo que acumularon, en espiral, los milenios en el horizonte histórico de la vida humana.

Los efectos negativos intencionales (en sentido fenomenológico político) y sistémicos del capitalismo, hoy global-sideral, hacen peligrar concretamente a la *biósfera* según como también lo indicara Jaspers en su crítica al desarrollo “atómico”. La destrucción de la ecósfera, a manos de la egósfera, ya no es una intuición, sino, que está encaminada concretamente. Este es un momento originario de la *ratio* crítica, desde la *ratio* ético-social-política para que no se continúe deshaciendo el horizonte de producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida humana con contenido comunitario.

Desde la causalidad lineal y cuantitativa del paradigma newtoniano-einsteiniano, a la termodinámica y la biología, que tienen como paradigma la inestabilidad y el *caos* como realidad empírica y científica, lo que singularmente se plantea nuestro filósofo, al respecto, se debe ver con claridad en la siguiente expresión: “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida”<sup>880</sup>. Aquí, parafraseo esta propuesta, ya que *debe* ser el imperativo y el

---

<sup>876</sup> Dussel, *20 Tesis...*, p. 57.

<sup>877</sup> Dussel, *Política II*, p. 222.

<sup>878</sup> *Ibid* p. 222.

<sup>879</sup> Véase nota 143 de p. 329 en *ibid.* p. 221.

<sup>880</sup> Escrito en *Fin del Capitalismo Global. El Nuevo Proyecto Histórico*. Editorial Política, Buenos Aires, 1999. Lo he trabajado en mi escrito Bauer (2008) a partir de la página 215.

reto de la actual política, y como decía J. Martí, “con todos y para el bien de todos”<sup>881</sup>. Se trata de una inter-cooperatividad cultural e inter-responsabilidad co-constituyente, no de una teoría o un iluminado que determinarán el proceso; si tal ética o política fracasa, es decir, no tiene éxito, no se trata del fracaso de un autor, sino, de los grupos comunitarios, de las comunidades, de la sociedad, y en última instancia de la humanidad.

La cuestión ha cambiado, y como decía Freire, “nadie salva a nadie, nadie se salva solo”, el destino es de salvarse con todos (A. Tejada Gómez), es “la fórmula del amor triunfante”<sup>882</sup>. Aquí se imbrica en un rol destacado el concepto de libertad y liberación. Se trata de la liberación de las estructuras destructivas de la vida, en un proyecto de nueva articulación de los distintos niveles de la vida, ya que “sin libertad no hay justicia”<sup>883</sup>, mientras “que la fundación de la libertad (condición absoluta de la legitimidad y de la pretensión política de justicia) es tan necesaria como la erradicación de la pobreza o la injusticia ecológica, económica y cultural”<sup>884</sup>. Parafraseando a F. Rosenzweig, la libertad es principio de una felicidad renovada, es lo que merece ser festejado. He realizado trazos principales de un problema amplio. Estos temas se retomarán de manera en los párrafos posteriores de Política III.

#### *d) Sub-esfera económica*

Lo económico posee una relación productiva con la naturaleza. Es lo que los griegos, por ejemplo Aristóteles, llamaba relación *poiética*. Esto implica un trabajo transformativo de la tierra. He tratado esta temática en este trabajo con anterioridad y en detalle. Aquí es preciso referirse a la especificidad dicha esfera tendiente a la visualización concreta de lo arquitectónico.

Esta relación productiva posee hábitos propios que, con los griegos (Aristóteles) podemos denominar la *Tèkhne*. La habilidad productiva en la Modernidad, mediada la ciencia, llega a conformar un nivel propio en este campo que es el de la tecnología y la electrónica. Horizonte en el que se manifiesta el *ego conquiro-cogito* con su razón instrumental. La economía es entonces, por un lado, actividad fabril-fabricativa y por otro, una relación entre dos términos, el productor que *objetiva* el producto y el necesitado que desea poseerlo para consumirlo, subjetivarlo. En relación a ello, Marx analizaba que la relación productivo-naturaleza es operación *instrumental*, objetivación de la subjetividad. Mientras que la relación entre los que intercambian sus productos para cumplimentar las necesidades del otro, es *práctica*. Si no hay igualdad en los términos de intercambio, éstos se deterioran y no son justos.

Si se cumple con la igualdad, equidad humana, es justa, es decir, hay **justicia material**. De lo contrario, la actividad económica remata en un polo que no es económico, el mero consumo, o en la acumulación de riqueza que no constituye un principio económico (A. Peters 1999). La relación económica es así una compleja complementariedad co-constitutiva, en una relación práctico-productiva. Por otro lado, cabe exponer sintéticamente la visión del mercado en relación al horizonte de la economía. ¿Qué sucede en este caso? Es necesario comenzar

---

<sup>881</sup> Martí expresó: “con todos, para el bien de todos”, en Martí, José: “Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868, en Hardman Hall, Nueva York, 10 de octubre de 1889”, *Obras completas*, t. 4, ed. cit., pp. 238 y 243); por otro lado: “con todos, y para todos” y “Con todos y para el bien de todos”, en Martí, José: «Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891», *Obras completas*, t. 4, ed. cit., pp. 272 y 279; “con todos y para el bien de todos”, en “Resoluciones tomadas por la emigración cubana de Tampa el día 28 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 1, ed. cit., p. 272.

<sup>882</sup> Martí, José: “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 4, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 279.

<sup>883</sup> Dussel *Política II* p. 221.

<sup>884</sup> *Ibid* p. 218.

aclarando que el mercado no es algo natural, como el actual sistema pretende hacer *creer*, sino una institución histórica inventada por la necesidad del intercambio.

Es necesario para ello la existencia de instituciones mayores que regulen su ámbito fácilmente filtrable por la piratería. De esta manera, hay mercados en la aldea neolítica mesopotámica, en los chinos, islámicos, bizantinos, venecianos, latinos, el tianguis (*tianquiztli* en náhuatl). La política ha reglado desde el *Código de Hammurabi* hasta Adam Smith, como hasta Huang Tsung-Shi. No se concibe la economía de una manera epistemológicamente autónoma, sino como parte de la gestión política del Estado. Es lo que concibió Confucio en su propuesta de renovación ético-política en la sociedad de su tiempo. La presencia del Estado es esencial para la economía, siendo un momento político de la economía en lo que se denomina economía política, mientras que por otro lado, la economía es esencial para el campo político, siendo el momento económico de la política en lo que se denomina política económica.

Mientras que la economía de carácter autónomo, desvinculada para su decisión de todo tipo de naturaleza, y en función de su sola razón instrumental, cuantitativa, de cálculo, tendrá su génesis en el Siglo XIX y pleno auge durante el Siglo XX, y lo que va del Siglo XXI. Los países centrales deciden la política de control de su economía con estados fuertes, a la vez que deciden la invasión neoliberal de los estados periféricos ex-proteccionistas (neocolonialismo) debilitando, matando sus estados para que en río (cultura) revuelto la ganancia sea de unos pocos pescadores. Sin la barrera fuerte del Estado, la transferencia de valor es muy sencilla de la periferia al centro. Para ello, el centro organiza una **placa tectónica política** como franja de extracción durante la década de 1990, a modo de ejemplo, Menem en Argentina, Sanguinetti en Uruguay, Fujimori en Perú, etc.

Sin una real *politik*, o en su defecto, una política reguladora, la economía (horizonte particular) queda a la deriva, recayendo en un mero economicismo que rematará en múltiples formas no económicas, producto de estos desajustes propios de la corrupción, sin escrúpulo alguno, lo que podemos llamar formalmente democracia o democracia formal, pero que es realmente un *democraticidio* en donde se han desmantelado naciones enteras. He dibujado la subesfera económica sobre la que volveremos, profundizando el aspecto crítico a partir de Política III. De esta manera, el *ethos* burgués en el ejercicio de su poder político, desde su génesis al complejo desarrollo actual, es la referencia obligada del momento político de la economía-mundo. La intervención política del liberalismo a lo M. Weber es siempre a favor de esta fracción de la diversidad del mundo cultural.

### *e) Sub-esfera cultural*

Es preciso abordar ahora lo que puede denominarse como política cultural. El desarrollo cultural determina *materialmente* a los ciudadanos en sus actitudes, en la formación democrática de su voluntad, en la información de su razón discursiva, argumentativa, en la tolerancia, por la autoridad de sus sabios, la autoridad de sus místicos, etc. Bien señaló Foucault que no sólo lo no discursivo, sino también lo discursivo forman un entramado conformante de una episteme volátil y movediza denominada subjetividad. La cultura es la totalidad que el ser humano, como especie, ha ido construyendo procesalmente desde su intervención en la naturaleza a partir del *hogar*, como una *oikia* griega, siendo una ecósfera cultural humana en la *biósfera*. Se trata de un entretejido epistémico de larga data.

Siendo la cultura el *modo* de vida humana comunitaria, la política tiene una labor primordial. Su responsabilidad es, en cuanto, preservación y desarrollo de la identidad de cada cultura en su territorio. Es la parte fuerte en la que se juega el cuarto término que agregué al horizonte de la vida propuesta por Dussel, el de proyección. La política, además de resguardar, debe proyectar e implantar proyecciones para un desarrollo geo-cultural. Por otro lado, el

estado como macro-estructura de factibilidad del ejercicio del poder político, viene gradualmente cobrando conciencia de la pluriculturalidad que habita en su suelo geopolítico. Esto sucede incluso en los países centrales o metropolitanos. Por ello, la cuestión de la diversidad cultural es ineludible. El retraso de las políticas es notable al respecto. La diversidad política o pluripolítica debe contemplar esta articulación compleja de manera fundamental y constitutiva.

Por último, frente al dilema de la última instancia si es, a lo Althusser, lo económico, o si es, a lo “*estudios culturales*”, lo cultural, para representarlo muy a grandes rasgos, nos pronunciamos diciendo que ni lo uno ni lo otro. Ni desde el punto de vista de Marx se trata de una infraestructura económica, ni de una supraestructura dialéctica. Los intelectuales han pasado por alto este tema; para la población es imposible deconstruirlo. Con estos conceptos en Marx pasa como con el concepto de imperialismo; apenas lo abordó en unas cuantas líneas en su obra. El concepto de imperialismo desarrollado posteriormente tendrá importantes consecuencias, mientras que estos otros conceptos producen efectos negativos y reducen la consideración de la última instancia. Economía y cultura son momentos de la esfera material, como podemos apreciar, referidos a la vida humana. La cultura no es una mera ideología, o capacitación o formación educativa. En ese sentido la ideología puede ser un aspecto sumamente efímero (*sub-ítems*) del mundo cultural.

Por otra parte, podemos apreciar que no es la economía la última instancia, sino que a este respecto, la rama en la que ésta se asienta es la **ecología**, siendo ésta un trama de última instancia, “pero ni siquiera ella es ese nivel fundamental, sino la vida humana misma: según la interpretación *materialista (materialistischen)* el momento determinante (*bestimmende Moment*) en la última instancia (*letzter Instanz*) en la historia es la *producción y reproducción de la vida inmediata*”<sup>885</sup>. No agregaremos más al respecto, ya que hemos deconstruido estas estandarizaciones a lo largo de este trabajo, con el precedente de mi escrito de 2008, en donde dejo asentado de manera similar la visión de Engels en una carta a J. Bloch del 21-22 de setiembre de 1890<sup>886</sup>. Esta sub-esfera será retomada en Política III.

### ***Esfera de la factibilidad***

En el pórtico de esta esfera trataré dos aspectos: a) Sociedad civil y sociedad política; b) Institución del Estado como sociedad política.

Antes de entrar en tema, es preciso dilucidar un par conceptual atinente a la factibilidad estratégica y la factibilidad institucional. El primer término tratado con anterioridad, es la acción política *contingente* como punto de partida de lo político como tal, incluso anterior a todo sistema indeterminado. Mientras que el segundo término forma una esfera con cierta permanencia, siendo un modo de lo *no-contingente* pero también de lo *no-necesario* y de lo *posible*. Lo no-contingente, se refiere a lo estable en la diacronía de las relaciones intersubjetivas sistémica objetivas y objetivadoras. Lo atinente a lo no necesario se refiere por un lado a que puede no ser y por otro, a que puede ser concebido de muchas maneras, según diversos modelos o proyectos, siendo además transformable. Por último, lo posible se refiere a lo operable y factible empíricamente, por lo tanto, no imposible.

De esta forma, la factibilidad institucional instaura una *tradicción*, también objetivada por medio de acciones que son empíricamente reales. Las **instituciones** son momentos estructurados en sistemas, objetivados con validez intersubjetiva que determina relativamente,

---

<sup>885</sup> *Ibid* p. 235. En Engels, *El origen de la familia*, Prólogo (Marx, 1956, XXI, 27). “...des unmittelbaren Lebens. Unmittelbar” versa la última expresión y significa sin mediación alguna. Véase nota 212 de p. 332.

<sup>886</sup> Véase nota 214 de pp. 165-166 en Bauer, C. 2008.

nunca de manera absoluta, comportamientos compartidamente funcionalizados, definidos, fijados, diferenciados y reconocidos diversamente por todos los miembros del cuerpo. El disidente, en su creatividad e innovación presupone el antecedente de la institución consensual dada. Hay disidencia frente a un orden institucional. Frente al *caos* no puede haber disidencia, sino que lo que puede surgir es una orden posible como consenso institucional sistémico y no como disidencia.

Por último, el Estado, hasta ahora, es el micro-sistema institucional de la comunidad política como totalidad, o todo orden político vigente que permite la realización efectiva de los fines de la comunidad. Podemos considerar esta definición desde el Egipto faraónico (Samir Amin) al tolteca tolla-teotihuacan, 150 d.c. (Enrique Florescano). Avanzando hacia el origen del Estado moderno, hay que situarse previo a la edad eje de K. Jaspers y en la medida que crece la complejidad de la comunidad política, hasta la conexión empírica de las grandes civilizaciones, hacia el estadio III asiático-afro-mediterráneo. Es hacia el Siglo XIII que comienza a desarrollarse una concepción autónoma de la individualidad, reduciéndose gradualmente la visión de la diversidad como su empírea. Por otro lado, las voluntades singulares se racionalizan aún más en el consenso, desde donde surge un poder político fundado en la misma comunidad. Por otra parte, los estados periféricos organizados por los estados centrales o bajo sus paradigmas no posibilitan, sino que imposibilitan el desarrollo de las comunidades.

#### **a) Sociedad civil y sociedad política**

La diferencia entre civil y político en el campo político, indica la situación concreta del actor político, teniendo en cuenta el grado de sistematicidad institucional. Dichos grados están en relación directa y proporcional a la diversa complejidad de las estructuras con más o menos coherencia, duración en el tiempo, extensión territorial, ejercicio de su poder comunicativo atinente a la universalidad de la comunidad política y a sus intereses fraccionarios. En este caso, lo civil es menos sistemático que lo político.

Jean L. Cohen<sup>887</sup> y Andrew Arato<sup>888</sup> realizan el estudio más extenso sobre este tema. Utilizan como marco y modelo la teoría habermasiana de la ética del discurso, también empleada y criticada aquí. Ven tres momentos: 1) en el mundo de la vida cotidiana (Husserl-A. Schutz), a su vez, colonizado por dos sistemas, en cuanto a los puntos que siguen, 2) sistema político, y 3) sistema económico (N. Luhmann). La sociedad civil no sería una instancia política. A su vez, para ellos la sociedad civil se encuentra ligada a tres debates entre: 1) la democracia de *elite* y la participativa, 2) el liberalismo y el comunitarismo, y 3) los críticos y los defensores del Estado benefactor. Estos autores comenten omisiones propias, a la vez que son heredadas de Habermas y a la tradición eurocéntrica.

La sociedad civil deviene estado orgánico, y el estado metropolitano con colonias, elimina sus contradicciones internas habiéndolas expulsado a las periferias, a las colonias. Esto está sistemáticamente concientizado y justificado en Hegel. La sociedad civil es la que padece día a día este cruce *intencional* de horizontes o mundos de la vida. La sociedad civil se encuentra, inevitablemente, dentro del campo político específico, aunque con posición diferenciada, claro está. Es una visión euro y norteamericano-céntrica la de los autores, a la vez que interesada en la renovación del proyecto liberal hegemónico. En las periferias neocolonizadas, dependientes, funcionales, la problemática de la sociedad civil se encuentra, o debería encontrarse, entre un estado dependiente del centro y los que luchan por posturas de

---

<sup>887</sup> Es profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de Columbia.

<sup>888</sup> Historiador, filósofo del renacimiento marxista, que nace en Budapest en 1844.

emancipación nacional a partir de una democracia participativa. Dussel, para referirse a esta tradición, parte generalmente de 1810<sup>889</sup>.

La sociedad civil, a lo Gramsci, es un subcampo dentro del campo político. El Estado, en sentido ampliado a la sociedad civil, es más flexible. Incluye: sindicatos, escuelas, medios de comunicación, organizaciones civiles ciudadanas, ONGs... Mientras que el Estado, en sentido restringido o la sociedad política posee: poderes legislativo, judicial, ejecutivo, ejército, policía, instituciones educativas, de salud, de comunicación... Sus funciones son de factibilidad política, eficiencia administrativa de los órganos que emplean funcionarios o servidores públicos, auto-organizados con legitimidad y cumpliendo tareas en relación a la vida humana de los ciudadanos.

No es un tema menor, sino un sistema institucional multifacético de eficiencia en la esfera instrumental (factibilidad) de la democracia (formal) y en funciones reproductivas de la vida empírica (*material*). Esto está ensamblado en todo este aspecto y es atinente precisarlo. Luego, no es el único aparato, como pretendieron las visiones de la estadolatría, sino que existen microsistemas determinantes diseminados por todo el cuerpo social y político, como bien supo señalar Foucault. Sin esta red micro-bio-política no hay emergencia de tales hechos. Concluyendo, afirmamos que la sociedad civil es el subcampo de la micro-institucionalidad, organización, agrupación particular operando implícitamente en cuanto política-civil-particular. No se refiere al Estado como totalidad sino a *parte* de la comunidad política, parcializada en su institucionalidad, dependiente de intereses particulares de los múltiples grupos de la sociedad civil, de los movimientos sociales.

### ***b) Institución del Estado como sociedad política***

“El Estado debe garantizar la enseñanza necesaria a toda la comunidad política, para manejar todos los momentos de su propia cultura de manera universal, gratuita”<sup>890</sup>. Intentaremos articular el tipo de Estado, objetivamente institucionalizado, con el tipo de voluntad instituyente.

En la anticipada tradición antiliberal de Hegel-Schmitt, el Estado es un momento de la voluntad como fraternidad y de la razón como saber, en una intersubjetividad que guarda relación de unidad objetiva (singular-universal) por el amor y la autoconciencia. El Estado es el momento en que todos los ciudadanos tienden, desde su subjetividad patriótica, al bien común. Razón y voluntad se identifican. El Estado es concientemente sustantivado, divinizado como una meta-institución que transita por la historia como espíritu. Hegel es la expresión más divinizada, acabada, sistemática sobre el Estado. Nietzsche llamó a esta unidad referencial de retorno anticipado, voluntad de poder.

En la tradición de Lenin, más próxima a Nietzsche, “Todo poder del Estado es coerción”<sup>891</sup>. El Estado también es, dentro de esta lógica, un instrumento u órgano de conciliación, dominación u opresión de clases. Esta visión se opone al Estado ideal de Hegel y al cual es preciso asaltarle el poder. Para Lenin la democracia burguesa posee todos estos vicios; y en su visión de paz social, sólo continúa la política dominadora por otros medios, por ello es preciso extinguirla. Por ello tampoco era posible que concibiera a la democracia como

---

<sup>889</sup> Véase nota 51 de p. 324; nota 84 de p. 325; nota 242 de pp. 333-334. Expondré otra visión, en el tema sobre Haití.

<sup>890</sup> *Ibid* p. 269. El concepto de Estado posee una larga historia (Skinner, 1997). Proviene del verbo estar y significa estar de algún modo. Es un modo de estar gobernado. Luego, hay grados de organización para estar mejor o peor. Por otro lado utópicos como Tomás Moro se representan al óptimo estado de la república al referirse a ello como ideal a alcanzar.

<sup>891</sup> Lenin, Discurso de Resumen sobre la Cuestión Agraria, 18 de noviembre de 1917, Lenin, 1961, II, 519, en Dussel *ibid* p. 255, nota 280 de p. 335.

una alternativa, siempre se trataba de la democracia burguesa. Lenin concibió al poder, al parecer, sólo como una fuerza, coerción, dominación, y claro está, sobre todo, como poder burgués. Por otro lado, no pudo visualizar otra función de la democracia como señalamos, por ejemplo, en países periféricos o semi-periféricos, si tal democracia es organizada *desde abajo*, con lo que este término significa para este trabajo luego del camino recorrido. En su exilio por México y en discusión con intelectuales-dirigentes, Trotsky pudo reconocer la variedad en el concepto democracia y declarar obsoleto el programa de transición para América Latina. Tal vez, uno de sus mayores aportes para el proceso latinoamericano que los trotskistas en general aún no han leído<sup>892</sup>.

Aquí, el intento es el desarrollo categorial de una concepción positiva del poder. El poder, atenido a lo trazado, no ha sido considerado positivo, constructivamente, como la fuerza de la unidad de las voluntades que, a través del consenso democrático emerge, germina, surge y se renueva en la comunidad política, sean obreros, campesinos, pueblo, diversidad cultural, etc. He abordado este punto previamente en este trabajo y en relación a *Política II* en su párrafo 13. Luego deberemos retomarlo en *Política III*.

Comprendiendo el Estado de manera simple como esbozamos al comienzo, por definición, no tiene ningún poder intrínseco o eterno. En principio es un modo de estar-siendo. Otra cosa es la circunstancialidad de su poder. El Estado es un espacio que, según el predominio de su contenido, puede ser de dominación, socialización, o liberación. La comunidad política como *potentia* es la última instancia del poder en el Estado que, cuando decide su proyecto y tendencia, determinará con contenido el poder que le imprimiera forma al Estado, como figura temporo-espacial. Lo novedoso aquí no es este recorrido, sino el conjunto de lo trabajado, ya que nos condujo a una visión positiva, arquitectonizada y sistemática del poder como novedad, como inédito viable (Freire) de lo político a instrumentar con carácter liberador. ¿Por qué es viable? Porque la nueva *potestas* (Estado) lo institucionaliza. Es una mediación que puede potenciar el poder de la comunidad (pueblo) operando con mayor fuerza a través del consenso y la unidad. Tiende a establecer un círculo virtuoso de condiciones condicionantes condicionadas.

Por otro lado, puede debilitar el poder de la comunidad si elimina la mediación imponiéndose a la parte *subsidiaria* (*potestas*) como un todo, aniquilando la unidad y minando el consenso. Hemos llegado con Gramsci a esta definición restringida del Estado, como núcleo institucional público propiamente político, refiriéndose a la comunidad como totalidad en situación de hegemonía.

El Estado en sentido restringido o la sociedad política, en cuanto macro-sistema institucional político, constituye el centro de la esfera de la *factibilidad operativa* política de máxima eficiencia (esfera bien determinada de este *nivel B* institucional), ya que es última instancia organizacional de la vida humana; sea Estado municipal, provincial, de un Estado particular, de confederación, o de organización regional o mundial de todos los Estados o confederaciones del planeta<sup>893</sup>.

Entonces, cada sistema institucional menor es subsumido y transubstanciado en el de mayor institucionalidad. Es lo que pretende la transmodernidad con respecto a la modernidad como *potestas* particular del mundo. Ahora, y en este paradigma, “ejecutivo significa el obrar obedeciendo lo dispuesto por otros”<sup>894</sup>. El Estado es una institución necesaria para la permanencia de la vida humana. Alcanza suficiencia satisfactoria si se articula con cada

---

<sup>892</sup> Trabajado en Bauer, Carlos: “Movimiento obrero, movimientos sociales y diversidad cultural. Aportes desde una perspectiva espiritual, ética e histórica crítica situada desde Latinoamérica”. UNC, Córdoba, 2012.

<sup>893</sup> Dussel, *Política II*, pp. 261-262.

<sup>894</sup> *Ibid* p. 264.

elemento comunitario. Desde su surgimiento en el neolítico es una de las invenciones más importantes. Es fundamental llegar a definir positivamente el Estado, teniendo en cuenta la historia en su proceso. El Estado cumple una función determinante en la permanencia y aumento de la vida humana. “Absurdo, plantear la disolución del Estado. Urge una nueva teoría para la realidad actual de América Latina”<sup>895</sup>. Hemos visto lo que significa la permanencia de la vida, y la tergiversación de la dominación con sobrados argumentos. Aunque una de las ramas del árbol se tuerza no significa que el árbol entero esté torcido o no sirva. “El Estado es responsable de realizar, de acercarse a la cosa: la felicidad, como fruto institucional y político de la comunidad. La racionalidad de las instituciones y la fuerza de las voluntades aunadas en el consenso, como poder, son las mediaciones”<sup>896</sup>.

### ***Esfera formal***

Lo acordado es válido porque ha sido decidido por una participación discursiva y simétrica de los afectados. Se trata de lo que en moral ocupa la cuestión de la validez práctica intersubjetiva o la aplicación del principio de universalidad. Lo que se denomina *validez práctica* en moral, en política se denominará *legitimidad institucional*. Sin legitimidad falta la fundamentación *comunicativa-consensual* como contenido vivo de una política para la vida plural. Sin legitimidad real-humanitaria, no fetichizada, se pierde el poder político, no tiene respaldo, y el poder político obediencial no responde ya a la *potentia*. El campo político se convierte en un ámbito de violación y saqueo permanente, sin tregua, a la comunidad; ejemplo de ello son los Pinochet, Videla, Menem, Sanguinetti, Fujimori, etc.

En el contexto de esta esfera analizaremos la dimensión de la legitimidad entre el estado de derecho y la opinión pública política. En el pórtico de esta esfera y para tal fin abordaremos cinco aspectos: a) Discursividad, soberanía y legitimidad; b) De la *potentia* a su diferenciación como poder legislativo; c) Sistema de derecho; d) Estado del derecho; e) Opinión, consenso y mediocracia.

#### ***a) Discursividad, soberanía y legitimidad***

La pluralidad de voluntades, debe alcanzar consenso en numerosos y decisivos aspectos de la vida de la comunidad política, para que sea posible desarrollar las exigencias de los proyectos de todos los participantes. Este aspecto articula decididamente la esfera material con la formal. La instancia de decisión entre multiplicidad de voluntades, pone sobre el tapete, el modo, la manera, el procedimiento que se usará para efectuar dicha decisión, desde una diversidad de voluntades que pueden oponerse irreconciliablemente y esto lleva a perder poder. “Cuanto mayor libertad y autonomía tienen los participantes, cuanto mayor simetría suponen, mayor es el poder resultante. Es un momento esencial de la política”<sup>897</sup>.

Es crucial el proceso en el que se precisa el *modo* en que se habrá de decidir. La decisionabilidad es imperfecta y finita. Se trata de ensayar concretamente en la historia las maneras siempre perfectibles apuntando a una mayor legitimidad, solución. En relación a ello ¿dónde reside la soberanía, la capacidad, la *majestatem*? Dussel, inspirado en J. Bodin, escribe:

Toda la historia de la filosofía política es el largo camino del pasaje de la soberanía de los dioses (como en Mesopotamia, ya que eran los dioses quienes dictaban la ley) a la

---

<sup>895</sup> Entrevista otorgada por Dussel al Periódico La Jornada. Véase bibliografía.

<sup>896</sup> *Ibid* p. 264.

<sup>897</sup> *Ibid* p. 279.

soberanía del rey (como Hammurabi, que recibía las leyes de los dioses, y posteriormente del dios monoteísta en las tradiciones semitas, bizantina e islámica o según la tradición cristiana latino-germánica). Al final, la soberanía llega a ser una facultad de la comunidad política como tal<sup>898</sup>.

Decía Meng tzeu “el pueblo es la parte más importante de un Estado”<sup>899</sup>. Para esta *Política de la Liberación* la soberanía reside en la comunidad. Ella es la última instancia como realidad ética-política. En ella reside el origen de *darse las leyes* (autonomía) de lo que puedo llamar ilustrativamente *ethosnomía*. La pluralidad de las voluntades consensuadas se da a sí misma las leyes desde la comunidad. Recordemos la imagen de círculo virtuoso. La intersubjetividad autónoma co-constitutiva, comunitariamente libre y responsable es el fundamento desde donde se toman las decisiones a través de la voluntad y el consenso discursivo racional. La soberanía es, entonces, una determinación del poder político como momento en que dicho poder político *auto-determinado* puede constituirse como poder instituyente, sin dependencia de otras comunidades políticas. “El fundamento ontológico primero. Como poder instituyente originario, es el poder de la misma comunidad política en su mayor generalidad y extensión, que hemos denominado *potentia*”<sup>900</sup>. Sólo traigo esta referencia en relación al término político preciso de soberanía.

El proceso de gestación de la *potentia* y cómo ésta funda la *potestas* lo he detallado previamente. Por lo tanto, sólo hay soberanía cuando hay autodeterminación, entendida como libertad, como independencia ante otro poder estatal dominador. También debe haber autonomía con respecto a otro poder legislativo. No se trata de la libertad y autonomía del ciudadano, en caso de que fuera remotamente posible, sino de la libertad y autonomía de la comunidad (comunomía). Es todo el sentido de los procesos de independencia concluidos, inconclusos, y los por suceder. No estamos aquí argumentando ante el escéptico o cínico que en su tergiversación egoísta puede dudar de todo, sino que estamos limpiando los términos que marcan un sentido práctico positivo. Es preciso realizar estas mismas observaciones ante la arena de nuestro contexto político, plenamente negativizado. Por otro lado, es preciso distinguir entre legitimidad y legalidad. Si establecemos cierta relación podemos vincular más la legitimidad con la *potentia* y la legalidad con la *potestas*. Legitimidad es más que mera legalidad. Legitimidad es anterior a las leyes y las determina como legítimas o no.

La legitimidad define el *modo* de la voluntad y de la razón práctica que deciden y promulgan la ley. Si la ley no es legítima, se anula la necesidad de la legalidad. De aquí se desprende un tema crucial no habituado en lo cotidiano y mucho menos en países periféricos y dependientes. Se trata de un emergente, resultado del cruce del ámbito práctico y del teórico. Si no hay **legitimidad**, y entiéndase por ello, la participación simétrica de los afectados como libres y racionales, sensiblemente, la ley es ilegítima y como tal, no obliga. El no participante o el participante asimétrico, desigual, no se juzga obligado a cumplir lo que le es ajeno y contrario a su voluntad, debido a que no tomó parte en la elaboración del consenso, al ser excluido. No hay un contenido ético que lo humanice, sino, que la exclusión lo vacía, lo desola, y sólo se obliga a cumplir reglamentos por temor a la represión o por un bienestar individual-egoísta que aún posee. Son elementos esenciales en la cruzada social. Los individuos se van escindiendo y a su vez, desgranando del cuerpo social comunitario. Los excluidos pueden obedecer por fuerza, temor, violencia, hasta que dejan de hacerlo sin importar el medio que los reprima y los continúe excluyendo como autoculparsemente.

---

<sup>898</sup> *Ibid* p. 280.

<sup>899</sup> Seu-Chu: *Los cuatro libros sagrados de Confucio y Mencio*. Editorial Franco-Ibero-Americana, Paris, 1927, p. 414.

<sup>900</sup> Dussel, *op. cit.* p. 280.

Lo cierto es, desde el punto de vista práctico y teórico, que estas presiones, limitaciones, represiones, etc. no otorgan legitimidad a la ley. Es imposible que lo hagan; no importa la medida, estrategia o táctica *policíaca* que se tome, el problema a solucionar no es de esa índole, sino humano. Las leyes no provienen de la estratósfera ni de la ficción, sino de un proceso comunitario que debe ser participativo, para que pueda ser legítimo. En el largo plazo, un orden político sin legitimidad no puede sostenerse, aunque el desgranamiento social sea permanente y se aumente en el mediano y corto plazo. En ello se juega, en cuanto sensibilidad y adormecimiento, conciencia e inconciencia que aún atesora la comunidad para determinar el cierre del largo plazo de un régimen corrompido en busca de reestablecimiento. Mientras tanto, es la misma comunidad, en la medida que le toca el turno a cada uno de sus individuos, la que continuará pagando con sus afectos y bienes materiales los procesos de saqueo. “El fundamento substancial de la legalidad legítima, entonces, es voluntad más racionalidad, materialidad más formalidad, poder político de la comunidad que funda la decisión auto-determinante de la soberanía que se constituye como poder instituyente. **Instituirse es darse instituciones**”<sup>901</sup>.

### ***b) De la potentia a su diferenciación como poder legislativo***

El poder debe institucionalizarse para perdurar históricamente (temporo-espacialmente) y así servir a la vida. El poder, como servicio, posibilita un punto de la vida que el poder, como violencia, siempre reduce, cercena y mutila. Toda determinación institucional concreta deja de ser una idea regulativa y se transforma en una realidad empírica. Aquí debe entrar un tercer elemento. Concebir a esta empresa de manera contingente e imperfecta y, por ende, perfectible. Este elemento debe ser actualizado en el proceso de concientización intersubjetiva tendiente a rectificar las decisiones institucionales. Aquí se juega la movilidad dialéctica, analéctica o anadialéctica en su máxima expresión. A mayor movilidad rectificadora, mayor vida y calidad institucional. La cuestión de visión y método tiene un papel determinante en el horizonte de la vida. Si portamos algunas de las visiones o métodos aquí criticados a lo largo del trabajo, congelamos las instituciones, perpetuamos el horizonte de dominio de *potestades* que imponen (aunque éstas cambien permanente y democráticamente) y postergamos la rectificación de los efectos negativos, producto de estas decisiones tomadas.

El problema contiguo a resolver es el de la identidad entre representante/representado, debido a que no es posible la factibilidad de la democracia directa. La lejanía, distancia entre representante/representado, *potestas/potentia* conforma un espacio propenso a la distorsión, opacidad y dominación posible. Se constituye una *fisura comunitaria* desde donde se escinde la ética de la política y la economía. No estamos habituados a recomponer esta unidad. Sólo después de un largo, arduo y tortuoso proceso se recompone, pero implica pérdidas de todo tipo. La institucionalización diferenciada es inevitable; en este caso *pone* una mediación entre los muchos y los pocos. Los muchos son las voluntades consensuales de la comunidad política y los pocos son los actores del Estado y otras instituciones necesarias. Hay un traspaso energético (corporal-viviente) a los pocos en donde aumenta su fuerza, que sin la cual no sería tal, pero que no debe ser interpretado verticalistamente, sino como un legado energético que debe transmutarse en servicio político de los pocos hacia la comunidad. El concebir el poder político de una manera diferente, como unidad consensual de las voluntades de una comunidad política, es un importante horizonte-criterio desde donde postular alternativas de mejoras institucionales. Es la posibilidad de vivir en un círculo virtuoso de condiciones condicionantes condicionadas positivas.

---

<sup>901</sup> *Ibid* p. 285. He agregado las negritas por creerlo conveniente.

La *potentia* como poder indiferenciado, decide determinarse institucionalmente, y esto da origen a la *potestas* como poder instituido que en referencia a la constitución es poder constituyente que se concreta a través de una asamblea constituyente. Es la constitución la que establece el poder legislativo y la que debe positivizar los derechos humanos. El poder legislativo promulga el sistema de derecho constitucionalmente. Lo abordaremos a continuación. Por otro lado, el poder judicial interpreta el sistema del derecho y lo aplica a los casos singulares, resolviendo los conflictos presentes en la comunidad política. Esto es un estado de derecho. Luego, el poder ejecutivo acciona dentro de un marco legal, mientras que el poder electoral determina y juzga la validez de todos los procesos electorales de todos los poderes restantes y de todas las instituciones políticas y civiles. El poder ciudadano es la última instancia fiscalizadora de todos los demás poderes e instituciones.

Si lo anterior es p<sup>o</sup>rtico a la constitución, ésta es la forma arquitectónica del Estado entendido éste como sociedad política y civil. En un sentido absoluto, la constitución puede significar una regulación. La constitución (norma de normas) sería un acuerdo segundo, institucional, implícito, del consenso de la comunidad, fundado en el primer consenso de la pluralidad de voluntades por la que un pueblo *se da* una forma concreta de Estado.

Nada está escrito sobre el futuro, pero ese futuro pende de la *sabiduría* práctica que se expresa en el *consenso deliberativo* que arranca en la base misma de la comunidad política (que se educa por la experiencia, la cultura y la teoría que esa misma comunidad produce) y que culmina en la comunidad de representantes de los órganos institucionalizados deliberativos del Estado<sup>902</sup>.

### c) Sistema de derecho

El poder legislativo es el lugar institucional donde se genera el sistema del derecho. El poder legislativo es un cuerpo deliberativo limitado, imperfecto y siempre exigido a permanentes mejoras. Es un cuerpo necesario que debe transparentar su actividad, para alcanzar plenamente el carácter de lo público por excelencia. El momento deliberativo del poder legislativo, se juega como un momento esencial del régimen democrático de gobierno. El caso de América Latina es particular, se debería disminuir la fuerza del Poder Ejecutivo y aumentar la del Legislativo, para llegar a una situación en la que sea factible empíricamente, un estado de derecho aún no existente, debido a condicionamientos históricos o perímetros viciosos, como hemos sostenido, que llevan poco más de medio milenio. La comunidad política a través de la constitución, se da un órgano con la función y responsabilidad de dictar leyes necesarias que dotarán al Estado de operabilidad o factibilidad práctica y legitimidad. Al mismo tiempo, define reglas de convivencia de los ciudadanos en el nivel público de todos los restantes campos (ecológico, económico, familiar, cultural, deportivo, religioso, etc.).

Para una política de liberación, la ley no sólo obliga pública o externamente *ad extra* del sujeto, sino que siempre debe obligar intersubjetivamente *ad intra* del sujeto. ¿Por qué acontece esto? Lo habíamos adelantado en líneas anteriores. Lo público es un modo de intersubjetividad dentro de este horizonte. La ley es fruto de un acto deliberativo de una comunidad política en la que este miembro ha sido actor, y con derecho a participación simétrica. De esta forma, la ley es obra de cada uno, y en donde hay co-responsabilidad co-constituyente. Al alcanzar consenso, al dictar las leyes, como acto de libertad por medio de la participación y la simetría, el sujeto está imbricado en la trama como co-autor, quedando obligado a obedecerle en el fuero interno subjetivo. Es lo intrasubjetivo en relación intrasubjetiva. Obligación no es negativo, sino positivo: es esencialmente humano como

---

<sup>902</sup> *Ibid* pp. 296-297.

posibilidad de ejercer y actuar el ser social con identidad comunitaria. Puede sugerir la diferencia entre un sujeto con identidad comunitaria y otro sin identidad comunitaria. Luego de la experiencia, es la posibilidad de actualizar la legitimidad (acto ético-político) que renovará la legalidad.

En la constitución se expresan jurídicamente los derechos humanos, es decir, se positivizan. Desde nuestra perspectiva, los derechos humanos ya no son considerados meros derechos naturales, sino que son reconocidos como logros históricos de la conciencia político-jurídica de la comunidad. Son el fundamento del cuerpo de leyes futuras; además, se reconoce la pertenencia del ciudadano como sujeto de otros campos prácticos, incluidos los no políticos. “En tanto *que se da así mismo las leyes (autolegisador soberano)* la/el ciudadana/o es origen del derecho (fundamento de la *legitimidad* política de la ley) y destinatario (debe *obedecer* la ley por ser su propia decisión”<sup>903</sup>.

En lo que hace a la cuestión de método como lógica analógica, llegados hasta aquí, debo hacer referencia de manera textual. La “distinción analógica del derecho”<sup>904</sup> es un momento crucial en la organización de los estados en la historia. “El poder legislativo es, por su parte, la función por la que la sociedad política da el cuerpo de las leyes a toda la comunidad política. Dicho cuerpo, de creciente complejidad en un proceso de más de cuatro mil años (expresado en los antiguos códigos de Mesopotamia), aumentan en diferenciación y precisión. Es la tarea específica del poder legislativo, que lo actualiza continuamente desde las exigencias históricas de la comunidad política, que permanece viviente y actuante en el tiempo y el espacio como última referencia legislativa, cuyo juicio fiscalizador debería cumplir un poder ciudadano”<sup>905</sup>. El derecho a la coacción legítima del que dispone el *sistema del derecho*, dentro de este contexto planteado, no es mera dominación externa o legal. En este caso, tiene legitimidad preventiva consensuada de manera mutua, autónoma y racional, no meramente impuesta sin la mediación-comunicación comunitaria.

Para concluir, el sistema de derecho debe estar articulado en las tres esferas o niveles: a) suelo material, con sus derechos fundamentales que garanticen condiciones de vida social económica, técnica y ecológicamente aseguradas como igualdad de oportunidades; b) suelo formal, con sus derechos institucionales procedimentales de la autonomía y libertad del ciudadano con el mayor grado de posibilidad de libertades subjetivas. Derechos a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión pública y voluntad común; c) suelo de factibilidad o del ejercicio del poder administrativo, que son los derechos de las instituciones públicas que se desdoblán en los *deberes* del ciudadano. *Desde abajo*, en el poder consensual de la comunidad política, se funda todo el edificio de la legitimidad del sistema del derecho y el Estado. De lo contrario, hay que habituarse a vivir en sociedades escindidas, que se parten permanentemente y que se desangran sin tregua en esas fragmentaciones.

#### ***d) Estado de derecho***

Aquí es preciso avanzar sobre el poder judicial como poder diferenciado. Dentro del sistema del derecho, cuyos enunciados son universales, es necesaria una mediación legítima de su *aplicación (applicatio-Anwendung)* a los casos singulares. No valdría el mejor sistema jurídico, sino lo podemos ejercitar, es decir, si no existiera *quien* pueda *aplicar* lo universal a lo particular o singular y *subsumir* lo particular o singular en lo universal, con justicia. Esto no es sólo un necesario ámbito de posibilidad teórica, sino que debe serlo de posibilidad práctica.

---

<sup>903</sup> *Ibid* p. 304.

<sup>904</sup> *Ibid* p. 304.

<sup>905</sup> *Ibid* p. 305.

Existe en la medida de su ejercicio, como la medicina, aunque sean subsidiarias de disciplinas de grueso calibre teórico e investigativo, como la ética, la historia, la biología, etc. Justo es el juez que cumple con las condiciones universales de la legitimidad sosteniendo honesta y públicamente ante la comunidad, una pretensión política de justicia, como juicio proferido, como interpretación del sentido práctico del acto en cuestión, que puede ser de un sujeto (reo) acusado de delito.

El acto de juzgar es un momento complejo dentro de una atmósfera de legitimidad política. Partiendo del *caso concreto* se lo debe situar dentro de un horizonte en el que se logre establecer alguna relación con un momento universal con algunas reglas, leyes o principios, a partir del cual encuentre un fundamento de justificación con sentido práctico, debiendo para ello, en primer lugar, lanzar diversas hipótesis de posibles relaciones con regiones universales eventualmente justificantes en un acto de ascenso dialéctico u ontológico de la *parte al todo*. La facultad de juzgar reflexionante debe ascender de lo particular a lo universal. Comparativamente, tenemos que, en el orden del conocimiento de la naturaleza, ese orden natural se estructura desde un principio *a priori* trascendental, el principio de finalidad, por semejanza al principio de causalidad. Mientras que en el orden práctico de la libertad, moralidad, o la política, poseemos un principio supremo de todas las leyes morales, que es un postulado. No es el postulado mega-horizontal, de tipo kantiano. Por el contrario, es un postulado político, y gracias a éste se puede ir anticipando el bien político supremo en la historia. De esta forma se refiere el caso particular al principio universal que metafóricamente es imaginado como una ascensión. Los principios políticos que orientan las acciones e instituciones hacia el estado de paz perpetua no son irrealizables, al contrario, son ahora realizables mientras tales aproximaciones están fundadas en el deber.

La paz perpetua es ahora el fundamento de los principios políticos como postulado último de toda justificación política. Se corresponde con el nivel universal **C** que funda los principios que hubo de buscarse para poder tener una referencia última del sentido práctico, de la moralidad y de la legalidad de todo caso concreto sobre el cual se ejerce la facultad del juicio reflexionante que asciende de lo particular o el *caso* a lo universal o el fundamento de los principios<sup>906</sup>. El postulado no puede ser un postulado de muerte, sino el máximo postulado que actualice la vida permanentemente ante las acciones finitas. Todo el sistema del derecho, incluyendo la Constitución, las leyes que dicta el Poder Legislativo y sus posibles reglamentaciones, se fundamentan y justifican en ese postulado primero.

La sociedad civil con su organización legal coactiva y sus fines *materiales*, la felicidad común de la cultura, son un nivel fundado en este postulado primero que comienza gradualmente el *descenso* de lo más universal a lo menos universal. Tenemos, entonces, un nivel **A** empírico, práctico, singular, en el que el caso concreto va en ascenso reflexionante, ontológico-dialéctico hacia un nivel **B** particular, práctico, en el que se encuentra el sistema del derecho, de las leyes, las reglas, etc. hasta llegar a un nivel **C** universal, práctico, que para Apel es el **A** como dijimos anteriormente, en donde se encuentran los principios y su fundamentación, para luego comenzar su descenso hacia **B** y de **B** con descenso determinante en la *justificación* hacia el juicio determinado.

Más acá del imprescindible sistema categorial, el mundo de la necesidad plantea dificultades ineludibles. El estado de derecho no ha avanzado tanto que pudiera darse simetría entre los afectados que entran en el discurso de aplicación. Este argumento refuta a la ética del discurso que ni siquiera parte de una situación *material*, menos aún puede efectivizar la participación del otro, más que como un postulado realmente inalcanzable o a la vez, con función fetichizadora.

---

<sup>906</sup> Véase nota 491 en p. 311 y 344.

Y podemos indicar que *nunca* existirán condiciones perfectas de simetría. Tampoco se darán *nunca* las condiciones *materiales* de simetría-cuestión planteada en nuestra *Ética de la Liberación*. Por lo que el principio de extensionalidad o de complementación (*Ergänzungsprinzip*) que obliga a producir en la historia un desarrollo que produzca una tal simetría de los argumentantes, pero no teniendo la ética del discurso ningún recurso estratégico ni material para cumplir tal obligación<sup>907</sup>.

Todo este punto será retomado con posterioridad; aquí sólo es preciso mencionarlo como *condición limitante* de hecho. Otra observación metodológica que realizo, es que nuevamente la presencia de la ética pone base para la política. Es en la ética de contenido en donde se planteó primeramente los alcances y límites de la igualdad ante el hecho de la finitud humana. Ni la simetría es perfecta ni la asimetría lo es tampoco, aunque esta última se ponga como única posibilidad. Si humanizamos permanentemente la simetría, tenemos la posibilidad de rectificar los efectos de las decisiones humanas finitas imperfectas, pero si las deshumanizamos, la asimetría crece. ¿Qué es lo humanizante? Luego de todo el desarrollo efectuado, estamos en condiciones de pronunciarlo de manera sencilla: es lo que reproduce, desarrolla, acrecienta, proyecta la vida en comunidad. Aquí radica una posibilidad actual de que el estado de derecho pueda fundarse en la igualdad de derechos actualizables de reproducir y desarrollar la vida concreta de los ciudadanos (suelo material), consiguiendo de esta forma un concepto de legitimidad *real* para un estado de derecho real. Esto quiere decir que está formalmente fundado en el derecho, las leyes, y *materialmente* existente para la necesaria resolución de los conflictos sociales que surgen de un no cumplimiento de los requerimientos ecológicos, económicos, sociales en la comunidad.

El perfecto no cumplimiento, mediado o no, no es posible para la asimetría aunque en su necrotopía pueda imaginarlo. La base material siempre inteligente reacciona por desestabilización. La voluntad humana debe estar formada en esta *materia* ética para que pueda distinguir y discernir, analizándola como posible. “La formación disciplinada de la voluntad exige una tolerancia democrática fundada en la fraternidad ciudadana”<sup>908</sup>. Es una condición del tipo condicionante condicionada, ética-política que posibilita que el Poder Judicial se levante como una última instancia fundante que permita la vida política civilizada.

#### ***e) Opinión, consenso y mediocracia***

Las voluntades no podrían consolidar la *potentia* del mayor número sin la *unidad* que se funda en el consenso. El consenso de la comunidad política constituye un momento esencial del poder en su sentido positivo y radical. Mientras que el concepto de *opinion publique*, siendo Rousseau el primero en emplearlo con un sentido crítico, alude a la confianza en el juicio del sentido común del simple pueblo, como opinión popular de la asamblea reunida en la plaza pública en el momento del ejercicio de la democracia directa, también presionada por la censura, y opuesta al mero *publique éclasé* que es producto de la prensa y discursos de salón.

En la *volontè générale* brota el estado de naturaleza anterior a la sociedad civil, que se expresa en la *opinion publique*. Es la posibilidad de salvar al ciudadano como ser humano corrompido por la civilización. Claro que el pensamiento de Hobbes, Locke hasta el oligárquico-plutocrático de J. Ortega y Gasset, es opuesto. Por otro lado, H. Arendt, desde una visión *cuasi elitista*, se inclina a definir la opinión pública como una dimensión de lo social más que algo estrictamente político. Aunque la opinión pública puede caer en innumerables mecanismos de instrumentalización y manipulación, o conceptos que la tergiversen y disuelvan, igualmente no se agota el significado de este fenómeno.

---

<sup>907</sup> *Ibid* p. 312.

<sup>908</sup> *Ibid* pp. 315-316.

Por último, la esfera pública es el *lugar*, lo abarcativo, mientras que lo público es el carácter de lo que acontece en ese lugar. La opinión pública es el *contenido vivo* interpretativo público, comunitario, inducido por argumentos (*ágora*, parlamento, medios de comunicación) como opiniones privadas de juicios públicos, hoy manipulados, monopolizados, colonizados por los medios masivos de comunicación a lo McLuhan. La opinión pública no se encuentra situada en la esfera formal, propiamente institucional, sino que guarda una asistematicidad no-institucional de ambigua diseminación en la capacidad interpretativo-práctico-político de la comunidad política, como un todo. Es un emergente intersubjetivo de un entramado inconsciente-conciente intersubjetivo como *potentia*. Es la *gentemergente* (Pichón Rivière)<sup>909</sup>, que trabajamos previamente. La opinión pública se encuentra en una esfera situada entre el nivel estratégico e institucional, entre la esfera material-social y la formal de la legitimidad del derecho, entre la sociedad política propiamente dicha y la sociedad civil en el orden de la factibilidad. Ámbito que articula muchos aspectos de lo político, referencia última de juicio práctico colectivo. La opinión pública es el consenso intersubjetivo en un juego implacable, inconsciente-conciente de gentemergentes y el mundo, con sus ribetes de explícito, concreto, actual, cambiante, a través del tiempo, a la vez que con memoria colectiva de temas coyunturales conformadora de su biografía siempre en marcha y actuante.

## **IGUALDAD O EL PRINCIPIO DEMOCRATICO**

Abordaremos este aspecto con algunos sub-temas en su interior: a) Razón político-discursiva; b) Voluntad e igualdad; c) Principio democrático interior; c.1) Búsqueda del principio democrático; c.2) Enunciado del principio democrático; c.2.a) Principio de legitimidad política; c.2.b) Principio democrático al momento racional del poder; c.2.c) Principio democrático y voluntad de participación en el poder; c.3) Fundamentación del principio democrático; d) Postulados políticos; d.1) Democracia directa; d.2) Identidad representante/representado; d.3) Unanimidad; e) *Frónesis* y discursividad; e.1) Aplicación; e.1.a) Aplicación en la esfera del derecho y otras instituciones; e.1.b) Aplicación en la esfera *material*; e.1.c) Aplicación en la esfera de la acción estratégica; e.2) Micro-instituciones; e.2.a) la mayoría y la minoría; e.2.b) Representación en la democracia; e.2.c) Votación; f) Las formas de gobierno o los modelos de democracia; g) Sistemas políticos democráticos.

### **a) Razón político-discursiva**

El tema del contrato nos remite a la referencia necesaria del consenso en una comunidad de comunicación política que acepta la institucionalidad acordada como propia, como tradicional y como forma de ejercer el poder (*potestas*) con sus autoridades. Es un consenso de tipo intersubjetivo, no fetichizado, se funda en la racionalidad práctica de acuerdo a las mejores razones de la tradición. La legitimidad se sustenta en este consenso político intersubjetivo primero. El principio moral de validez práctica se subsume como posibilidad de delimitar el campo político como político. Esto se debe a que la sola validez formal se concreta ahora como principio político de legitimidad. El paradigma lingüístico consensual le da sentido pleno a la política. La retórica es el vaso comunicante de la palabra y la *materialidad* de la energía necesaria para vivir igualitariamente. Ambas se conjugan en una noción de *ratio*

---

<sup>909</sup> Rivière, P. E.: *El proceso Grupal. Del Psicoanálisis a la Psicología social (I)*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1985, p. 199. Este material es publicado cuatro años antes de que un grupo de sacerdotes jesuitas fueran asesinados en El Salvador y del cual formó parte M. Baró, iniciador de la psicología de la liberación, una psicología emergente con alcance global, que germinó de la comunidad.

*político* que ha de transitar estos niveles partiendo de los afectados e intersujetivizando los nuevos problemas y soluciones en el ámbito social.

Especificando la *razón política discursiva*, actualiza de esta manera la legitimidad política con pretensión de universalidad. Aquí se toma el aporte del filósofo eurocéntrico de la Escuela de Frankfurt, J. Habermas, para denominarlo **principio democrático**. Pero adquirirá en nuestro análisis una complejidad y una concientización que no posee en Habermas. Nosotros partimos del principio *material de contenido* para el ejercicio de la razón política. Repetimos innumerables veces que Habermas rehuye a la economía, y aun más grave, a la *económica* (órbita disciplinaria y cultural). A dicha económica, para constituirse como objeto y representación, le es necesario como mediación, la razón político-discursiva.

### ***b) Voluntad e igualdad***

No hablamos de cualquier voluntad sino de la segunda escisión que es previa a la voluntad de poder, esta última producto de una tercera escisión. Estamos hablando de una voluntad que puede reconocer la igualdad. Es una voluntad próxima al tronco ético común que hemos descrito previamente. El reconocimiento puede, entonces, interpretarse como un acto propio de la razón, racionalidad analéctica, dialéctica, anadialéctica, humanista, de reconocer al otro como igual. La voluntad escéptica, cínica, de poder, mediada o fruto de la tercera escisión, se encuentra lejos de esta dimensión; ante su universo de dudas negativas se constituye dominadora, arbitraria, etc.

El amor, las pasiones, los sentimientos, es decir, el horizonte pulsional que regula el sistema límbico-afectivo de la intersubjetividad de la comunidad política, debe estar incluido en el nivel formal de la política. De esta manera, el interlocutor está situado en la comunidad de comunicación política. Posee igual dignidad en cuanto sujeto viviente y puede ser reconocido como persona libre y jurídica en la racionalidad discursiva. Estamos hablando de una pulsión de vida con proximidad al otro. Si la pulsión es egoísta-despótica, se trata de una pulsión de tercera escisión, reducida, que no reconoce la dignidad del otro. Finalizando con este sentido metodológico, “La igualdad, entonces, debe afirmarse cuando la Di-ferencia excluye; cuando la igualdad pretende homogeneizar desde un grupo dominante a los que tienen derechos, culturas, sexos, razas y necesidades distintas, se hará necesaria la afirmación de la Di-ferencia”<sup>910</sup>.

### ***c) Principio democrático interior***

Estamos en un momento teleológico. Entiéndase, lo que fija fines a la acción, no es en este caso una mera necesidad lineal. Los fines los hemos expuesto previamente. “La *democracia*, esencialmente, es una institucionalización de las mediaciones que permiten ejecutar acciones, e instituciones, ejercicios delegados del poder, *legítimos*”<sup>911</sup>.

#### ***c.1) Búsqueda del principio democrático***

Avancemos: “la democracia es entonces el tipo de organización que unifica a los seres humanos por el consenso racional, dándole poder, y mayor poder como potencia en la

---

<sup>910</sup> Dussel, *op. cit.* p. 398.

<sup>911</sup> *20 Tesis...*, Tesis 10.1 y 10.2 en p. 77.

unidad”<sup>912</sup>. Vemos aparecer sincrónica y diacrónicamente una democracia real posible de construir, que revoluciona y subsume una democracia formal anacrónica con respecto al horizonte de vida; es el tipo de democracia en la que vivimos. “En nuestro caso, lo externo a la intersubjetividad es imposible”<sup>913</sup>. En este caso, la democracia real es un rostro feliz de este ámbito intersubjetivo, desde donde se fabrica intra e inter comunitariamente (intra-interculturalmente) cada instancia al interior de la vida. No puede aparecer uno de sus frutos, por ejemplo el derecho, como en Kant, como algo externo. Éste se enfrenta a las facultades apetitivas que naturalmente se dirigen a una redistribución de los bienes escasos, por efecto de su lógica mimética de especie. Si el derecho se define de esta manera, es coacción directa y resguardo sobre lo que la voluntad de tercera escisión tomará de más. Además, es una muestra clara de que es un tipo de derecho que no ha partido de una comunidad discursiva, sino de un individualismo egoísta, metafísico, solipcista, escéptico, cínico, etc. Vuelvo a insistir, la voluntad de tercera escisión es una muralla, en cuyos agujeritos de este mundo reducido habita, en lo posible, cada individuo separado de su *par* de muro por bloques que, a su vez, gradúan una infinita incomunicación.

Hacen cuasi imposible que se entiendan teóricamente, y con consecución práctica, hechos sensibles como los de la naturaleza de la participación del afectado en lo que le afecta, con el fin de ampliar la racionalidad y la práctica. Paso a referir: por un lado, “si el afectado ha sido participante simétrico del dictado de lo que lo afecta, la decisión es legítima para todos los participantes, y mediando el principio procedimental o formal, que regulará también normativamente la institucionalización de las mediaciones, lo decidido es obligatorio, coactivamente exigitivo”<sup>914</sup>, y por otro lado, aún, “no se puede comprender que un sistema político pierda legitimidad al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos (como acontece frecuentemente en América Latina)”<sup>915</sup>. ¿Cuál es la posibilidad de la utopía? Todo depende desde dónde se mire. Desde el muro *todo* se ve lejano, mientras se concibe sensiblemente una necrotopía. Desde el horizonte de vida hay proximidad, la utopía es real, es una *restopía*, *redtopía*, *eutopía* no perfecta, como todo lo humano, pero a la vez, rectificable.

### **c.2) Enunciado del principio democrático**

El principio formal no es el único principio como pretenden los formalistas como Apel y Habermas. Tomamos los aportes pero criticamos el modelo. Nuestra lógica intenta avanzar más allá de lo mismo (*tò autó*), de lo contrario, no hay subsunción positiva para la construcción de una concientización ampliada para la vida. Estamos situando el principio formal no como único. El principio formal, o democrático de legitimidad política, y el principio *material* de la política del deber de la reproducción de la vida humana sin última instancia, deben articularse adecuadamente en la construcción y constitución de sus esferas propias, en los movimientos de su proceso, co-implicándose en su ejercicio efectivo.

(...) denominaremos Principio democrático a un principio universal político situado en el nivel originario donde se gesta la legitimidad primera. Antes del ejercicio del poder constituyente, en el mismo poder instituyente; antes, aún en el Poder mismo, como voluntades en consenso (esencia del poder en cuanto tal), el principio de legitimidad obliga ya a las voluntades a llegar a acuerdos racionales, de manera que se trata del principio político formal constitutivo de la *potentia*<sup>916</sup>.

<sup>912</sup> Dussel, *Política II* p. 401.

<sup>913</sup> *Ibid* p. 401.

<sup>914</sup> *Ibid* p. 402.

<sup>915</sup> *Ibid* p. 402.

<sup>916</sup> *Ibid* p. 404.

El principio democrático es así el principal principio formal democrático normativo de lo político en cuanto tal, del cual dependería incluso el principio del derecho, el judicial, y *a través* del cual la comunidad conceptualiza las decisiones políticas comunicantes basado en un proceso legítimo. Se desplegará en su aplicación, pasado del consenso constitutivo, al poder originario de la comunidad que acuerda constituirse en poder instituyente, en poder constituyente (dos momentos) para el poder constitucional, para el poder institucional, legal, que hacen a las estructuras de la sociedad civil o política.

### ***c.2.a) Principio de legitimidad política***

Para el principio democrático se pasa a exponer el siguiente enunciado de manera imperativo:

Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio de su poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan, de la manera más plena, participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia), con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad, de antemano. La decisión así elegida, se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano<sup>917</sup>.

Es preciso aclarar para no caer en la “tentación” de totalizar este principio, que el principio formal es última instancia en el nivel normativo procedimental, mientras que el principio *material* lo es en el nivel de los contenidos, así como el fáctico en el nivel instrumental, pero ninguno es última instancia del otro. Considerarlo sería caer en fundamentalismos totalitarios<sup>918</sup>. Con este imperativo se trata de una pretensión política universal y legítima para todo “principio democrático, principio formal de la política o principio de legitimidad política; son entonces sinónimos en esta *Política de la Liberación*”<sup>919</sup>.

### ***c.2.b) Principio democrático al momento racional del poder***

El principio democrático constituye el nivel de la acción (estratégico) y el de la institución (creación y desarrollo). No es extrínseco. Por ello todo ciudadano puede y debe participar. El consenso es una nota esencial de la definición de poder político, como lo es el momento del consenso legítimo para la simetría en la participación de los afectados.

El momento racional es *tan* necesario como la *potentia* de la voluntad, que motiva la acción o estructura la institución. El *tan* significa que cada uno es determinante en su nivel pero no sustituye en el cruce al otro nivel. Lo *material* es la posibilidad de que lo formal se constituya y con contenido pueda comunicar. Como lo formal es la posibilidad de que lo *material* como palabra, sea comunicado. La legitimidad real se con-forma en esta articulación, imbricación de dimensiones, y no cuando una sustituye o impera sobre la otra.

---

<sup>917</sup> *Ibid* p. 405.

<sup>918</sup> Cf. nota 172 de p. 503 en *ibid*.

<sup>919</sup> *Ibid* p. 406.

### **c.2.c) Principio democrático y voluntad de participación en el poder**

Se llama “voluntad de participación”<sup>920</sup> a la disciplina o actitud que posibilita cooperar en la obra común desde el horizonte pulsional, y que a su vez, también puede imponerse a los impulsos que se cierran egoístamente. Lo monológico y lo plurilógico se imbrican como un sujeto intersubjetivo. “Convivialidad”<sup>921</sup> la llama Dussel, que de base intersubjetiva y pulsional funda una simpatía de amistad que crea un lazo que abre un horizonte donde el consenso se encuentra de alguna manera anticipado en un *ordo amoris* (Max Scheller) que tiende a un bien común de unidad afectiva en donde la voluntad ya no lucha egoístamente por un bien particular y efímero. La opción por este término es para limpiar el término convivencia. Se solidifica la unidad de la comunidad por este consenso profundo.

### **c.3) Fundamentación del principio democrático**

En lo que hace a la cuestión de método, no cabe duda que la lógica analógica está presente a lo largo del texto tejiéndolo en su desarrollo. No hace falta nombrarla permanentemente, sino en salvadas excepciones, para dar cuenta de una agilidad diferente en el proceso de distinción conceptual. Dice Dussel: “es necesario practicar procesos de fundamentación analógica para probar en cada campo, esfera y ámbito el modo de su vigencia”<sup>922</sup>. El poder consensual en el campo político de la comunidad política, incluye las exigencias de los principios normativos implícitos, la fundamentación de los principios o la relación de fundamentalidad de los principios más concretos con los más abstractos. Todo ello tiene que ver con una fundamentación del poder político mismo. El principio democrático, con todo ello, no es eurocéntrico. Recordemos que *demos* es una palabra copta y según la tradición del sur bantú, permite aplicarla de manera “analógica”<sup>923</sup> no sólo a ciudadanos singulares, sino a naciones.

La convivialidad reproduce afectivamente, activamente a la voluntad de vivir. El nosotros en la amistad es actividad liberadora. Para finalizar, aclaramos que desde esta posición, el principio de validez no se encuentra en igual originariedad que un principio del derecho. Uno es el analogado principal, situándose en un nivel más abstracto, como el principio moral, y el otro es el analogado que subsume al anterior en un nivel más concreto, particular, del derecho. El principio democrático constituye intrínsecamente al principio del derecho, en el sentido que el sistema de derecho es un ámbito de aplicación concreto del principio abstracto democrático.

### **d) Postulados políticos**

Aquí se exponen los postulados positivos; los negativos se expondrán en Política III. Son postulados democráticos aquellos enunciados lógicamente posibles pero empíricamente imposibles que, sin embargo, son criterios de orientación, ese es su sentido. El intentar cumplirlos con perfección requiere de una inteligencia infinita, a velocidad infinita, y es improbable que la comunidad pueda operar de esta manera. Cumplir con la perfección es lo que se denomina *ilusiones trascendentales*. Son utopías imposibles empíricamente. Pero la

---

<sup>920</sup> *Ibid* p. 408.

<sup>921</sup> Véase nota 185 de p. 504 en *ibid* p. 408.

<sup>922</sup> *Ibid* p. 411.

<sup>923</sup> *Ibid* p. 414.

situación cambia cuando dichos postulados orientan como la estrella polar, la estrella *cánope* (*canopus*), como constelación de estrellas, como la Cruz del Sur.

### ***d.1) Democracia directa***

Debemos considerar en este nivel que lo que es imposible hoy tampoco es producto de una pura imaginación. Cuando aumentó el número de ciudadanos, el antiguo sistema de democracia directa se transformó en su ideal, en una idea regulativa, en lo que hoy llamamos postulado. La democracia directa sería en la actualidad una situación pragmática política ideal, pero que según Dussel se ha dado en la historia muchas veces. Por lo tanto, los postulados guardan una relación de fecundidad con la producción y reproducción de las instituciones, además de su función crítica transformativa. También nos recuerdan en su importancia que los estados modernos se han alejado de un sistema más perfecto.

### ***d.2) Identidad representante/representado***

El postulado de identidad es por ello lógicamente posible pero empíricamente imposible de aplicar. La democracia directa es imposible en una población de millones de ciudadanos. En la medida en que se aumentaba el número se fue haciendo necesario elegir representantes. Es un proceso representacional-abstracto muy complejo. Implica que una minoría equivale a un número mayor de ciudadanos. De por sí, la política es abstracta, lo concreto sería la política directa pero vemos que tiene sus inevitables condiciones. Sería una democracia sintética real si los elegidos mandaran obedeciendo, y sería formal si no hubiera reciprocidad por parte de los elegidos, optando en cambio, por imponer.

### ***d.3) Unanimidad***

Dussel toma el caso zapatista como contenido procedimental de esta política. Cuando los mayas de Chiapas deben tomar una decisión unánime, consideran la disidencia, incluso la de un niño, por lo que la comunidad no puede darse por satisfecha pasando a la realización de la decisión. Este tema también es expuesto para significar la exigencia tradicional de un postulado llevado a la práctica empírica. La existencia del disenso aquí posee una apariencia de oposición a la unanimidad, ya que su permanencia garantiza a la comunidad un principio crítico interno en el cual le da o le va la vida política auténticamente democrática de la comunidad.

Las democracias, como indica Boaventura de Sousa Santos, son un proceso sin fin. En sintonía con Dussel, dice que “tenemos que reinventar la demo-diversidad”<sup>924</sup>. De Sousa, al igual que Dussel, son conscientes de que hemos perdido diversidad de formar democráticas alternativas, donde el juego y competencia entre ellas daba fuerza a la teoría y práctica democrática. Es una competencia positiva para una democracia de alta intensidad<sup>925</sup>. Vivimos en comunidad de baja intensidad democrática, que tiende a eliminar posibilidades, a incomunicar, a revolver el río, y a conformarse con procesos necrológicos. Rescatar culturas democráticas es una tarea esencial para la conciencia y concientización democrática. Está más allá de tomar los modelos para fijarlos. Es convocar al diálogo, a la participación, es congregarse

---

<sup>924</sup> De Sousa, Santos B: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. (Encuentros en Buenos Aires), CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 78.

<sup>925</sup> Véase *ibid* p. 71 y sgts.

vidas. Al respecto y en sentido metódico podemos aseverar que: “Debe haber diálogo entre culturas para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías y teologías puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la humanidad plural futura”<sup>926</sup>.

### ***e) Frónesis y discursividad***

La *frónesis* monológica a nivel subjetivo y la discursividad comunitaria a nivel intersubjetivo, son esenciales para el proceso de disenso-consenso. Aceptar el consenso porque sólo hay mayoría no es honesto, serio, sí razonable, aunque muy frecuente. Celebramos a los filósofos que desde siempre le han enseñado a la humanidad a levantarse contra este imperio. Se necesita virtud cívica, cultivada, para defender responsablemente la propia opinión fruto de la *frónesis*, con convicción de realizarla políticamente, como la apertura a rectificarla, si en el proceso se descubre que es inadecuada.

Sócrates, sólo frente a toda la asamblea, es un ejemplo de legitimidad de la *frónesis* (*prudentia*) ante un consenso casi unánime injusto, aunque *formalmente* posible. K. Liebknecht es otro ejemplo contemporáneo. Es preciso el desarrollo subjetivo-intersubjetivo para poder afirmar las propias ideas (momento monológico) y abrirlas-correrlas (momento comunitario), ya que el grueso de la comunidad no se corresponde con casos excepcionales como estos.

#### ***e.1) Aplicación***

Me he referido a la aplicación con anterioridad, aquí sólo hay que precisar que el principio formal de aplicación discursivo-racional es el principio democrático, ya que de éste consta el procedimiento político para alcanzar todas las decisiones que son las que forman la trama de la política como acción y por ella como institución. Es un momento esencial de la voluntad política, de la subjetividad política de todos los actores del campo político. Un aprendizaje obligado para las izquierdas (vanguardismos, comités centrales, dictaduras del proletariado, democracias centralizadas), como para liderazgos populistas ambiguos, y sobre todo para elitismos de derecha con su pretendido derecho de los mejores (minorías).

La “pedagogía política”<sup>927</sup> es un camino factible para enseñar práctica y teóricamente el estado democrático desde la infancia, en el hogar. Es preferible este camino que prepara al niño para el encuentro, en vez de ahogarlo o polarizarlo en el instrumentalismo de la mera tecnología.

#### ***e.1.a) Aplicación en la esfera del derecho y otras instituciones***

El principio del derecho lo subsumimos en el principio democrático, como mostramos. El principio es una mediación universal formal de aplicación en el nivel de las acciones, porque tienen referencia comunitaria pública siendo políticas, como de las instituciones en un modo procedimental y normativo que les permiten alcanzar legitimidad requerida en el campo político. El principio democrático se refiere a la soberanía de la comunidad donde nace y regenera la legitimidad.

---

<sup>926</sup> Entrevista de Omar Páramo en *Gaceta UNAM*: "El pensamiento crítico del filósofo Enrique Dussel", 24/08/09, p. 10.

<sup>927</sup> Dussel, *op. cit.* p. 422.

La soberanía es la fuente del ejercicio del poder como *potestas*. El sujeto o actor singular-comunitario que posee *potentia* (poder) de decidir las mediaciones que la comunidad necesita para organizar su *sobrevivencia* plena. Esto se corresponde con un modo universal de decisión que se corresponde con el principio democrático. La soberanía de la comunidad política, como un autoponerse originante y fuente de un mandar obedeciendo. El concepto de soberanía popular será desarrollado en Política III.

### ***e.1.b) Aplicación en la esfera material***

El principio democrático como principio de legitimidad, se aplica como procedimiento universal en toda decisión de la esfera material y por igual como mediación en la aplicación del principio político material. Esto puede generar el riesgo de llevar a pensadores como Apel a totalizarlo en una falacia reductiva o ilusión óptica-óptica. Desde el punto de vista formal, procedimental o de legitimidad, toda decisión en lo tocante a la esfera material con sus subesferas políticas del campo ecológico, económico o cultural, deberá atenerse a las exigencias del principio democrático. “La vigencia del principio democrático es universal”<sup>928</sup>.

### ***e.1.c) Aplicación en la esfera de la acción estratégica***

El principio democrático es referencial en las tomas de todas las decisiones colectivas. No debe confundirse con la demagogia que apoya la opinión de una mayoría sólo cuantitativa. En esto consiste un igualitarismo sin exigencias normativas ni debate ni deliberación. Puede derivar en un democratismo superficial de encuestas, muy común en nuestros contextos y sobre los cuales poseemos experiencia de vivencia.

Por otro lado, el principio democrático no puede reemplazar al saber del experto, que es el que tiene pretensión de factibilidad en el campo material. Pero éste debe ser conducido por el juicio práctico y legítimo del político que es el que tiene en este caso, la pretensión de legitimidad, y que con otros aspectos a exponer, puede tener la pretensión política de justicia plena.

## ***e.2) Micro-instituciones***

Es preciso abordar algunas microinstituciones simples y concretas, requeridas por la democracia. A algunas ya me he referido previamente. En este caso, abarcaremos las no mencionadas. Aunque sean muy simples deben considerárselas. Se las considera instituciones porque “son comportamientos que tienen expectativas de respuesta permanentes en el tiempo, correlativas, tradicionales diacrónicamente y que son incluidas como comportamientos regulados intersubjetivamente y aceptados por todos”<sup>929</sup>.

La democracia (principio, postulados, modelo-sistema) incluye estos casos surgidos a través del tiempo, acumulados en su presente por medio de la experiencia de la diversidad cultural, y conectados de forma compleja (*símil* neuronal) con los demás niveles. Si no cumple con conexiones materiales y formales puede devenir de ello en acciones antidemocráticas.

---

<sup>928</sup> *Ibid* p. 425.

<sup>929</sup> *Ibid* p. 426.

### ***e.2.a) La mayoría y la minoría***

¿Qué significado guarda ser mayoría? Las ciencias sociales deben definir y actualizar siempre estos términos como cada uno de los expuestos aquí. Las poblaciones inmersas en el éxtasis del acto, muy excepcionalmente pueden hacerlo, mezclando en cambio niveles que llevan, por ejemplo, a un fundamentalismo o dictadura de la mayoría, arrasante, eliminante del individuo pensante. *Salva una vida y salvarás al mundo* versaba el Talmud, es decir, no se debe perder el valor individual, ya que puede ser la única prevención con la que se cuenta para preservar el conjunto entero. Ser mayoría no es un criterio de *verdad* ni de *validez*. Sí es un criterio ineludible de eficacia o factibilidad que disociado de los otros criterios sólo permite de manera precaria continuar con las exigencias de la vida en comunidad.

La eficacia de la mayoría evidentemente es un poder más próximo a la realización, pero disociado de lo verdadero y válido, cae fácilmente en el éxtasis de totalizar el poder de la eficacia como verdadera y válida. Es un poder que va reduciéndose hasta transformarse en una *minoría élítica* (del tipo tercera escisión) pero con cohesión que en el juego de ilusión óptica política sigue viéndose como mayoría ante una “multitud” sin cohesión, que ha sido dividida y que continúa en proceso de escisión. El tema es complejo, y con esto queda claro que no se fundamenta ningún tipo de populismo, ni de elitismo. El esfuerzo es por recuperar el mejor elemento político que poseemos: comunidades en procesos realmente comunitarios. Todo lo desarrollado acá son elementos que abonan tal proceso. De más está decir que no son los únicos. Hay tantos elementos como individuos y comunidades, y más aun, ya que de cada comunidad e individuo puede salir más de una propuesta y elementos.

Para finalizar, las mayorías son muy proclives a la confusión, por ejemplo, consideremos que una mayoría puede ser legítima, tema no menor en política, es más, es fundamental, pero aunque sea legítima nada le garantiza un criterio de verdad. Aun más, puede ser el inicio de perder su legitimidad si no cumple los principios normativos políticos. “Normativamente, repetimos, respetar con iguales derechos a la disidencia minoritaria es esencial para el proceso de sobrevivencia y legitimidad de una comunidad política, para su continuidad en el tiempo, para su madurez democrática, su gobernabilidad, su eficacia justa”<sup>930</sup>. Ni populismos ni elitismos; diversidades, comunidades.

### ***e.2.b) Representación en la democracia***

La representación política como mediación, es otra institución simple. He desarrollado anteriormente el tema. Aquí lo preciso. Esta institución simple, nace de la imposibilidad de la democracia directa en sociedades políticas cuantiosas y en extensos territorios. No es posible que un actor político represente perfectamente a ningún otro. Esto implicaría que sea él o ella misma. En este caso, no habría representación. Graficado con las siguientes ecuaciones:  $A = B-Z$  no es un tipo de ecuación  $A = A$ . Entonces A es el individuo y B-Z la multitud. Incluso esto puede problematizarse de manera concreta, ya que ni siquiera la comunicación a nivel individual es perfecta en la más austera privacidad, y de manera permanente. Los mayores logros se encuentran, a este nivel, en los filósofos, ascetas, políticos honestos. Pero una comunidad de ascetas es irrealizable. Un asceta puede vivir “miles de años” delante de su comunidad y la comunidad nunca alcanzarle, aunque el asceta sea un momento esencial de libertad cuando la comunidad se cierra ciegamente y no ve salida. La historia ya ha mostrado esto en numerosos casos.

---

<sup>930</sup> *Ibid* p. 427.

Con todo, el representante no es el representado, por lo tanto, siempre hay una distancia, un campo oblicuo, opaco, de mal entendimiento entre representante y representado. Esto acontece aunque se establezca la más sincera y honesta relación responsable, para cumplir esa función. Nuevamente, ¿Cómo interpretar este campo oblicuo? Además de interpretarlo se trata de consolidarlo como un campo propiamente político en donde todas las ciencias confluyen con sus aportes y discusiones. No es la posibilidad para que se desvirtúe la política, por ello no conviene hacer nada, porque no poseemos la seguridad de que permanezca lo que construimos. Este es el pensamiento precario de países con una experiencia democrática débil-inestable. Es muy fuerte la debilidad democrática de nuestros países. Al contrario, debemos concebir este campo oblicuo como la gran posibilidad de humanizarnos permanentemente y más en la situación en la que estamos reconociendo nuestra des-humanización de décadas.

¿Por qué establecer relaciones honestas? Lo hemos desarrollado a lo largo de todo el escrito. Sólo puntualizo lo siguiente de manera sincrónica, en este apartado. El pensamiento democrático débil, puede continuar esta pregunta respondiéndose que, lo que hay, es la posibilidad de desvirtuación de todo. El pensamiento precario analiza de esta manera, ya que ha vivido siempre en la desvirtuación, dependencia, dominación. No es posible vivir como perfectos dioses ni en una ilusión sobrevaluada de productos de mercado, siendo efectos de pretender contrarrestar, de alguna manera, su propia situación inestable. El error, el disenso es toda la posibilidad de la actualización de nuestra humanidad limitada y de llevar una vida política en permanente renovación. La vida política debe llevarse en proceso, de lo contrario, caemos en ilusiones que nada tienen que ver con la vida ni con la política. Establecer relaciones sociales-comunitarias honestas para establecer redes de vida.

### ***e.2.c) Votación***

En sintonía con el planteo de las mayorías, que la cantidad y el número por sí solos no significan cualidad, R. Kusch nos señalaba que,  $1+1 = 2$ , puede ser en matemáticas, pero que en la **vida** seguramente da otro resultado.  $C = C$  puede ser en matemáticas, pero en la vida, cantidad no es igual a cualidad. Esto es sumamente complejo, ya que puede aceptarse en los fueros internos, pero en la práctica se ejerce la dictadura del mero número, alistándose en los más de manera cínica y despótica para ocultar impunemente en la vida cotidiana, actos antipolíticos.

Lo que nos interesa, es el cambio, la transformación efectiva, no la mera aceptación de lo aquí expuesto. A veces, da seguridad al ciudadano verse rodeado de los más, pero esto tampoco es seguro. La no-simetría en la participación invalida la pretensión de legitimidad, además de que alimenta momentos aristocráticos, oligárquicos, plutocráticos, elitistas, dictatoriales, populismos, etc. En momentos en que las subjetividades pueden ser violadas, vulneradas, presionadas, el voto secreto agrega *cualidad* a la decisión electiva, ya que puede expresar con más sinceridad su juicio personal, honesto, serio, razonado. “Crea independencia, asegura la inviolabilidad de la conclusión valorativa de lo que ha de decidirse por votación”<sup>931</sup>.

### ***f) Las formas de gobierno o los modelos de democracia***

No se trata de exponer detalladamente cada forma de gobierno relevante, ni los modelos de democracia. Para ello, se pueden consultar obras dedicadas exclusivamente a estos temas<sup>932</sup>.

---

<sup>931</sup> *Ibid* 429.

<sup>932</sup> Puede verse para las formas de gobierno N. Bobbio, 1989. Para los modelos de democracia, D. Held, 1993. También el pequeño análisis que hace Dussel en *ibid* de p. 429 a p. 436.

La intención aquí es integrar conceptos, que es un ejercicio del cual carecemos. Los casos históricos también son imprescindibles pero exceden el marco de este punto. Las *formas* de gobierno, a lo largo de la historia, estuvieron vinculadas a la cuestión institucional, procedimental-formal y al mismo tiempo a la factibilidad que busca, además de un desarrollo, la estabilidad de lo logrado en la reproducción material de la comunidad política con gobernabilidad legítima o aceptada por todos. Es la estructura de las instituciones de la sociedad política, el Estado propiamente dicho, cuya forma está vinculada con la legitimidad y factibilidad que permite proyectar a largo plazo la existencia de un orden político para la defensa. Dentro de las variadas formas puede haber variados modelos. Por ejemplo, una forma es la democracia, y sus modelos pueden ir de los burgueses (liberales, protectora, desarrollista, competitiva, no participativa, etc.) a las de la diversidad cultural (participativas, comunitarias, de nuevas izquierdas, etc.).

Como señala B. de Sousa, democracias de baja intensidad a las de alta intensidad participativa. En mi caso, prefiero hablar de predominio, en donde la dinámica consenso-disenso nos debe llevar a la construcción del *predominio* de la participación, que alimente la proporción participativa que dota de contenido a la comunidad. Como el jugo que hace que la naranja sea tal. No puede determinarse la mejor forma y modelo particular universalmente para todos. Universalmente, debemos promover en cambio, la acción participativa que dotará de contenido a los futuros modelos y formas de gobierno. Hoy las discusiones están centradas en la forma y los modelos democráticos que las demás, con la tónica burguesa, han ido perdiendo en vigencia. Como también se han perdido miles de modelos políticos con las miles de culturas (millones de seres humanos) arrasadas por el proceso de conquista y colonización. Para finalizar, un estado pluricultural, pluriétnico, plurireligioso, plurinacional, en un mismo territorio como en el mundo, exige creatividad, dinámica, movilidad política<sup>933</sup>, como la experiencia aplicada de lo que ha iniciado el Estado plurinacional de Bolivia. Son experiencias nuevas, y como tal no las hemos hecho antes con estas escalas. No estamos habituados pero podemos empezar a andar nuevos caminos, como efectivamente está sucediendo.

### **g) *Sistemas políticos democráticos***

En sentido concreto, los sistemas políticos democráticos de cada sociedad política o estado, particular o territorial, poseen sistemas políticos singulares. Desde esta perspectiva no pueden copiarse ni imitarse modelos para otros sistemas concretos. Esto en general puede, tal vez, resultar obvio. Lo cierto es que hace pocos años atrás, expresado en tiempos históricos, una mayoría de derecha pretendía copiar exactamente los modelos eurocéntricos liberales, como una mayoría de izquierda hizo otro tanto, pretendiendo calcar el modelo contestatario a ese eurocentrismo liberal, cayendo en otro eurocentrismo, digamos, sibérico. Por último, la mayoría de la población en el medio, no pudo, no supo tampoco salir por alguna alternativa que hegemonizara soluciones viables para todos. La funcionalidad al río revuelto fue estupenda, y el *capital* volvió a caer parado.

Hubieron campanas individuales y grupales que previnieron esto, pero no fueron escuchadas por las mayorías que se pusieron en una misma línea: mayoría-poder-razón-verdad-legitimidad, etc. Todo esto ha sido parte de procesos concretos que deben ser repensados para ser reelaborados. La democratización de un sistema empírico debe siempre partir de la realidad (crítica) existente, creando nuevas instituciones, nuevas participaciones, nuevas comprensiones, etc., en coherencia con lo existente en cada cultura política concreta. No deben

---

<sup>933</sup> Una referencia para este tema es la obra de Villoro, L.: *El Estado Plural. Pluralidad de culturas*. Paidós UNAM, México, 2001.

confundirse principios con postulados, modelos con sistemas. Ninguno puede decirse que sea democráticamente perfecto, poseyendo deficiencias antidemocráticas, como es lógico.

La democracia es un proceso continuo, que como la línea asíntota nunca podría identificarse con su concepto. Pero nuestra conceptualización también nos dice que debemos transitar por las mediaciones, por los medios, ya que la pura positividad no es posible en lo concreto, como la negatividad que transitamos hoy, tampoco es perfecta en su intención de dominación. La perfección de la guerra equivale a la eliminación total. La participación, como la hermandad, ha de ser entre todos en la vida, de lo contrario hay guerra. La queja nace de lo que no se acepta como justo. El sí y el no pleno no existen políticamente expresados, es más viable transitar medios de movilidad permanente que abonen de manera constante los procesos democráticos. Sociedades que logran concretamente una vida política más dinámica. Al respecto se puede concluir que así serán las más exitosas.

### ***FRATERNIDAD O EL PRINCIPIO MATERIAL***

Abordaré en este punto cuatro aspectos: a) Razón político-material; b) *Conatio vita conservandi*; c) Principio material de la política; c1) Principio implícito; c2) Enunciado del principio material; c3) Fundamentación; c4) Aplicación; d) Postulados.

#### ***a) Razón político-material***

Hemos tratado con el principio anterior el nivel de la validez, debemos abordar ahora el nivel de lo que se concibe como verdadero para la política. La exigencia primera de delimitar el nivel *material* del campo político, se corresponde con el no negar la vida de la comunidad política y, en último término, de toda la humanidad. La *ratio* política es compleja, lo venimos adelantando, incluye diversos tipos de racionalidad y en un modo específico de su contenido (*materialites*) principal, el producir, reproducir, desarrollar y proyectar la vida en comunidad. En última instancia, de toda la humanidad. Podemos apreciar cómo la matriz ética de corta, media y larga duración permite proyectar una política coherente con esta matriz y de similar extensión en el tiempo-espacio.

Se tiene a la vida humana como criterio y desde allí se pretende acceder a la verdad política y por ello, su pretensión es universal. Este tema está trabajado en el capítulo 1 de La Ética. La razón tendrá como ejercicio a la racionalidad o razón político-material. El principio *material* determina el ámbito de la pretensión de verdad política, que dinámicamente se mueve en la decisión *falible* para la que no es posible la certeza absoluta. Se trata, en último término, del *modo de realidad* de la vida inmediata de la comunidad política.

En lo que hace a la cuestión de método, lo sostenido hasta aquí por Dussel, es un “realismo crítico”<sup>934</sup> o, puedo decir, anadialéctico. Con la exigencia en este caso de “saber incorporar”<sup>935</sup> la responsabilidad material en el tema social, la capacidad rectificadora de lo humano, con respecto a la miseria de las comunidades, el hambre de los oprimidos, así como la reproducción de la vida en estados centrales, *post*-coloniales que no la garantizan. El realismo comunicativo en Dussel se desprende de este realismo crítico, debido a que no es posible ejercer una función discursiva comunicativa plenamente, cuando faltan los criterios materiales. A lo sumo, desde la mera formalidad se pueden establecer parámetros con apariencia de tema concreto pero efectivamente se tratan los temas de contenido, dejando la discusión de fondo en manos de “*expertos*” y rehuyendo la necesaria dinámica social de abordaje de los problemas

---

<sup>934</sup> Dussel, *op. cit.* p. 440.

<sup>935</sup> *Ibid* p. 440.

comunitarios, del que cada sujeto viviente es parte. “El hambre o sufrimiento de un pueblo pueden ser detectados cognitivamente y afectivamente con hechos a los que se tiene acceso desde una *referencia* a lo *real* por parte de nuestra subjetividad, acceso a lo *real* que se encuentra más allá de una mera interpretación intersubjetiva válida de valores”<sup>936</sup>.

Por ejemplo, J. Habermas “nunca desarrollará este ámbito de la mano que trabaja”<sup>937</sup> inmersa, imbricada en los ámbitos de la ecología, economía, cultura. Esta es la referencia a la *realidad* de las cosas reales, no así como objetos del mundo. Se sitúan en lo que Dussel prefiere denominar “cosmos”<sup>938</sup> distinguiéndolo del mundo (*Welt*). La totalidad de las cosas reales, o lo que desde hace décadas viene denominando con X. Zubiri, la *omnitudo realitatis*, es el referente al que el trabajo se dirige y aplica su *capacidad viviente transformativa* a la naturaleza de transformación que poseen las cosas reales, absorbiendo la acción *física* de la mano. Esta realidad no es primeramente objetiva, sino resistente y obliga a una imbricación. Neuronalmente, es captada como cosa real antes de ser un objeto conocido o por conocer.

Por el *trabajo* se accede al cosmos (*Filosofía de la Liberación*, 1977) como lo real, y luego como realidad objetiva, en cuanto se lo incorpora a un mundo humano como totalidad ontológica-existencial que puede así ser transformado realmente. Transformado en mundo cultural por el trabajo. Por otro lado, el cosmos es la referencia última de la estructura lingüística en acción veritativa. Puede conocerse parcialmente como realidad objetiva, de manera falible, no acabada, y programáticamente como mediación de la vida. En toda política hay hechos de los que se parte. Ya hemos repetido hasta el cansancio los tipos de hecho de esta política con precedente ético. Hay destrucción ecológica, hay destrucción subjetiva (hambre-ser-frío-educación), hay destrucción cultural (institucional).

Una política humanitaria parte de estos hechos y recalifica arquitectónicamente los canales de reproducción de la vida. Una política dominadora profundiza estas destrucciones, las encubre, o las restituye provisoriamente, hasta un momento considerable de reacumulación. Aplica una arquitectónica formal donde la acción subjetiva comunicativa es desviada de la participación reproductiva, aunque el hecho simple se vea. El resultado es otro hecho, como la disociación entre ética y política, ética y ecología, ética y economía, del que una política humanitaria también parte.

### ***b) Conatio vita conservandi***

El racionalismo eurocéntrico nos ha habituado a tratar la política desde el punto de vista de la mera razón práctica. Por ello, no tenemos visión de *praxis* en una relación de teoría-práctica, de voluntad y desarrollo, deseo y satisfactoriedad, etc. A lo largo del trabajo no hemos dejado de integrar estos elementos en vistas a la *conatio* de la comunidad. Recordemos que la *conatio* spinozista referente a la tendencia de conservación de la vida humana, como tal, es una expresión reemplazada como “*conatio vita conservandi*”<sup>939</sup> en relación con la fraternidad y *dikaiosyne*. La voluntad es un *querer* conservar la vida y acrecentar la vida, y como voluntad política<sup>940</sup>. Para expresarlo antropológicamente y por medio de figuras que pueden resultar graficantes, *eros* sin duda predomina sobre tánatos para esta figura dusseliana. Tampoco es la intención de binarizar y simplificar el planteo; se indica sólo de forma gráfica. Si no fuera así, y *eros* cerrara la relación, la voluntad dominadora, así sea en su máxima expresión, no saquearía la totalidad de un mundo “externo” para autoconservar la totalidad de su mundo

---

<sup>936</sup> *Ibid* p. 440.

<sup>937</sup> *Ibid* p. 443.

<sup>938</sup> *Ibid* p. 443.

<sup>939</sup> *Ibid* p. 445.

<sup>940</sup> *Ibid* p. 445.

particular. Es una autoconservación patológica, desviada, no comunitaria, producto de la tercera escisión de una afectividad reducida en donde se pone al amo en el corazón del esclavo como si fuera su poder realizar.

Desde la voluntad ampliada, de *alta intensidad*, de su deseo, afecto, se abre el poder de la comunidad como *potentia* y correlato de la razón material en lo que hace a este nivel. Es posible integrar las voluntades de *baja intensidad*, es decir egoístas, individualistas y dislocadas-dominadoras, aunque aparentemente a esta voluntad no le interesa la integración. La intención de la voluntad ampliada es la conservación de la vida por integración y en torno a ello debe construir una hegemonía consecuente con ello. De lo contrario, debería eliminar a las voluntades dominadoras, lo que sería un contrasentido. Recordemos la Revolución Rusa, en la que hacia 1918 el terror blanco y el terror rojo se igualaban en atrocidades. ¡Oh temor!, ¡oh temblor! diría S. Kierkegaard. De lo que se trata esta vez es de la construcción de un poder ético con base en la vida común, para la construcción de una hegemonía política que libere a los dos términos en lo diverso-común y que conserve la vida más allá, más acá de las biparticiones que surgen a partir de la voluntad de baja intensidad comunitaria de la tercera escisión. Está en vosotros, está en nosotros.

La fraternidad es la otra cara de la razón discursiva, no hay poder comunicativo sin ella (*potentia*) y “no como oposición, es decir como una razón negativa negada, sino como articulación con la razón del otro: como voluntad común gracias al amor”<sup>941</sup>. Estamos realizando una reflexión conjunta entre ética, antropología y política. Esta “corporalidad viviente cerebrada”<sup>942</sup> (antropología) es un proceso emergente desde el horizonte de vida (ética) del cual viene dado al mundo (política). Negar la fraternidad no es lo mismo que negativizarla. Podría negarla si el humano/a hubiese creado la vida, ya que lo que dice sería concretamente que el hombre es una reciente aparición, hablando en términos geológicos. Es posible negativizar conscientemente la fraternidad a partir de la tercera escisión.

Para avanzar al respecto, y más allá de lo que se ve, son las “mediaciones”<sup>943</sup> para la vida, las que atraen nuestras tendencias, pasiones, sentimientos y “todas las estructuras del sistema límbico cerebral”<sup>944</sup>. Si lo que media es una arquitectónica de la dominación, es la que, a través de la lógica mimética, captará la voluntad general, haciendo perder de vista, por ejemplo, la conexión entre lo material, formal, como también el poder ético deductivo. Por ello, es necesario llevar a cabo toda la reconstrucción de la voluntad general capturada en la manipulación y destrucción, contaminación de la fraternidad cotidiana. La voluntad, sus pulsiones tienen y tienden hacia sus mediaciones para la reproducción de la vida, anticipando el gozo y la satisfacción por el deseo actuado, encuadrado en una política comunitaria, plural, de vida.

“Habrá también que tener claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final, del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*”<sup>945</sup>. Esta no solo pasa por el alimento, el objeto de deseo de manera cósmica, sino que es cósmica; digamos que es una satisfacción, circuito dentro de circuitos comunitarios que efectivamente **ampan** (Kusch) la vida humana comunitaria, en donde se puede vivir la calidad de la vida y en donde la insatisfacción es parte de un proceso sobre el que se puede avanzar de forma integrada y de manera rectificadora. Esto, se puede decir que es un conjunto satisfactorio que ampara, que contempla la insatisfacción.

---

<sup>941</sup> *Ibid* p. 446.

<sup>942</sup> *Ibid* p. 447.

<sup>943</sup> *Ibid* p. 448.

<sup>944</sup> *Ibid* p. 448.

<sup>945</sup> *Ibid* p. 452.

### **c) Principio material de la política**

Se trata de un principio ineludible, siempre presupuesto en toda descripción o filosofía política, pero implícitamente. El esfuerzo es explicitarlo mediante descripción y fundamentación, mostrando cómo se subsume en cada momento de la política, en la acción estratégica, en las instituciones, en el ejercicio delegado del poder como representación (*potestas*).

#### **c1) Principio implícito**

Este momento racional es del sentido común, de lo básico percibido, pero ha quedado oculto detrás de otras consideraciones de la filosofía política moderna. Spinoza, Hooker, Locke, Fichte, lo han esbozado, pero luego lo han fetichizado, sino quedarían, por ejemplo, en contradicción con una política dominadora y una concepción de propiedad privada<sup>946</sup>. Por otro lado, H. Jonás, I. Ella curia, F. Hinkelammert parten del principio *material* y aportan para su construcción colectiva una materialidad de la historia<sup>947</sup>. La *ratio política*, en cuanto razón práctico-*material*, debe ocuparse en su nueva tarea de la producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida humana en comunidad.

La macropolítica se obliga a cumplir dicho imperativo en el nivel de la humanidad como un todo, en el largo plazo, y responsabilizándose políticamente de la producción y reproducción de la *biósfera* (ecología) y como sistema de división del trabajo, de la producción de satisfactores y su distribución e intercambio (economía). Cuando decimos a largo plazo pensamos, por ejemplo, en los cinco mil próximos años<sup>948</sup>.

Evidentemente, estamos ante una propuesta política de corta, media y larga duración, y pienso que viable también como tal, por el precedente de su basamento ético de corta, media y larga duración<sup>949</sup>. De lo que se trata es de iniciar una nueva época con la adopción de nuevos criterios para la reproducción y desarrollo de la vida humana “o ésta desaparecerá en el corto plazo”<sup>950</sup>. Están en juego fenómenos nuevos, expresados en tiempos históricos: el aumento demográfico, los recursos no renovables, el calentamiento de la atmósfera, el agujero de ozono en el Polo Sur, la contaminación creciente de la tierra y el espacio sideral, etc. Todo esto manifiesta *materialmente* el *contenido* para políticas liberadoras, macroéticas. Contrarrestar este proceso con las energías limpias, renovables en cada nivel, implica poner todo en juego, considerando arquitectónicamente cada nivel de la realidad, racionalidad, afectividad.

Nunca la política, desde antes de Aristóteles hasta Rawls se había ocupado de este menester. Es ahora absolutamente prioritario *materialmente*<sup>951</sup>. El nuevo deber político es la reproducción de la vida como hemos expuesto a lo largo de todo el trabajo y “este deber es el principio deóntico material fundamental de toda política posible”<sup>952</sup>.

---

<sup>946</sup> Puede consultarse *ibid.* pp. 453, 454, 455 (véase Hinkelammert en la parte ética de este trabajo).

<sup>947</sup> Véase *ibid* pp. 455-456.

<sup>948</sup> *Ibid* p. 456

<sup>949</sup> También he abordado esta reflexión en mi trabajo previo (2008), puede verse sintéticamente en el punto G) de p. 232.

<sup>950</sup> *Ibid* p. 456. Véase *Ética de la Liberación...* 1998 en el comienzo de p. 11.

<sup>951</sup> *Ibid* p. 456.

<sup>952</sup> *Ibid* p. 457.

## c2) Enunciado del principio material

La vida humana, en sentido de la comunidad política, es la última instancia de todos los principios. “El principio material no es la última instancia del principio formal, y viceversa. Pero la vida humana inmediata en la que todos los principios se fundan (y también las facultades tales como la razón y la voluntad, y todo el resto), sí es la última instancia”<sup>953</sup>. La vida de la que se habla en esta *política*, es la vida humana como contenido de toda decisión. Esto ha sido tratado en la gran *Ética in extenso*, y de manera compleja. Abona el campo de la política. No se opta por la vida humana porque se carece de profundidad o trascendentalidad, según hemos conocido ese término más comúnmente.

Afirmar la vida es llegar a un inicio concreto universal que abarca a todos los humanos en lo ecológico. Con este nivel se gana todo lo que se pierde afirmando un “principio” trascendental, que inmediatamente entra en disputa con el de otra cultura. Aquí, filosofía es más amplia que la “religión-teología”, ya que no exige una creencia o filiación particular, sino que plantea un ámbito común: vida. En cambio, desde el horizonte de vida y vida humana, del cual todos participamos, podemos abrirnos a un diálogo, en sentido espiritual inclusive. Este último aspecto no está desarrollado en la ética de Dussel, aunque sí posibilitado. Dussel reconoce la falta de este desarrollo y los caminos de liberación. Tal vez en la Estética que está elaborando, avanza al respecto, pero ello aún está en preparación.

El viviente humano es soberano de su vida, la tiene a cargo. Este punto es fundamental:

(...) ya que interrelacionado es la referencia intersubjetiva permanente, es la *auctoritas* sobre la *potestas*. La comunidad tiene a cargo la vida comunitaria. La vida de la comunidad es la que funda la *auctoritas*, no es el *pater familiar*, *mater familia*, principio, senado, emperador, etc. La comunidad es la que funda la *auctoritas* y la soberanía inmediatamente y como última instancia<sup>954</sup>.

La vida inmediata de la que se habla, ha sido recuperada, dice Dussel, en el sentido de la posición de Marx y debe ser relacionada directamente con una teoría de las necesidades<sup>955</sup>. No es casualidad la opción por Marx en este punto, ya que es el pensador que más acabadamente se ha detenido, junto a Engels, a reconstruir el horizonte de la vida y su reproducción, tan distinto y en conflicto humano profundo durante todo el S. XIX en Europa y el mundo. La vida humana posee múltiples necesidades, como dimensiones debe cumplir. No es posible reducirlas a una fundamentalmente, sino que es más viable articularlas en un contexto circundante satisfactorio.

Pretender cumplir los procedimientos formales de la democracia, como es la intención de Apel-Habermas, cuando el nivel material (productivo-reproductivo) está destruido-crisis, como sucede en los países periféricos, es sólo preparar un nuevo código penal y un cargar armas que están anticipadamente (*a priori* jurídico) justificadas para actuar. La vida no está fuera del orden jurídico, está debajo, antes, en, y después del orden jurídico. No atenderla es un crimen y delito jurídico que atenta al derecho de vida de la población. En nuestra circunstancia, los que detentan el sistema jurídico no van a encarcelarse a sí mismos ni a sus colaboradores. En esto había acertado también Marx, ¡es un problema específico de clase! sin reducirse a este punto el complejo tema que veníamos tratando.

El otro problema es quién detenta la nueva hegemonía. Por sobre Marx afirmamos que no es el *proletario* únicamente, sino la comunidad política con-formada por cada sujeto

---

<sup>953</sup> Véase nota 334, en p. 509.

<sup>954</sup> Cf. nota 336, en p. 509.

<sup>955</sup> Cf. *ibid.* p 458. Para una lista de las necesidades humanas véase el cuadro con los referentes Maslow, Fromm, Maccoby, Max Neef, Doyal y Bough, Nussbaum en p. 460.

viviente reproductora del horizonte de su vida. Lo dijimos líneas arriba. La comunidad es la soberana, funda la *auctoritas* de la *potestas*. Una advertencia al respecto que puede ser de utilidad: puede resultar tentador considerar que la ética y la política fundamentan el principio *material*. Hemos sido cuidadosos a lo largo de todo el trabajo en proceder coordinadamente, atendiendo lo necesario y suficiente y no polarizando ningún principio, porque de hecho no es posible hacerlo, salvo por error interpretativo. No señalo esto en vano llegado a este punto, debido a que las listas de necesidades en los países periféricos dominados como los nuestros muestran infinitas deudas internas, incumplimientos, rectificaciones. Por lo tanto, el principio material no sólo tiene notoriedad propia sino dramática.

Esto está muy lejos de que arbitrariamente fundemos un principio material, pero muy cerca de develar relaciones designadas y combinadas, internas y externas. La preocupación de Apel-Habermas es sobre todo normativa, evadiendo la económica a nivel complejo. La Europa dominante posee cumplimentado su nivel material. A lo largo de la historia se ha transferido valor (riquezas) al centro (Europa) y no del centro a la periferia. No sólo que desde el centro se frena la posibilidad de una “producción” plena, y Argentina tiene esa experiencia desde el comienzo del S. XX hasta comienzos de su segunda mitad, sino que luego, lo mucho o poco que produce (en divisas y bienes) es transferido al centro. Es, por ejemplo, la experiencia argentina desde la segunda mitad del S. XX hasta estos albores del S. XXI, con toda la tendencia clara a continuar en la misma *línea de fuego*. Argentina está aún en una *línea de fuego*. No así, desde proyectos distintos, Brasil, Bolivia, Venezuela, Cuba, lo que intenta Uruguay, Ecuador, e intentó en nuevamente descendido Paraguay, o incluso dentro de sus posibilidades, Nicaragua.

Puede resultar que se exacerbe el principio *material* por este ejercicio de mostrarlo-explicitarlo y traerlo a la luz. El principio *material* no puede quedar en la oscuridad, siendo ocultado. Está más acá de las palabras, posibilitándolo, articulándolo. No es casualidad que el pobre en la medida que vive a nivel *material* su trauma cotidiano y éste se intensifica, va perdiendo la palabra, va convirtiéndose en monotemático, monoemocional, monoexpresivo. “Entre nosotros, el principio material debería ser denominado principio político de sobrevivencia”<sup>956</sup>. La determinación *material* orienta el manejo de los contenidos, respondiendo a una coherencia y ordenación propia.

La determinación formal controla el procedimiento deliberativo y en su orden de fundamentación y justificación puede jugar la función de última instancia de su esfera. La determinación estratégica fija las mediciones realizables. Es lo factible de la *eutopía*, *fratertopía*, *biotopía*, etc. Por último, a este respecto estratégico, es un ámbito fundamental, ya que abre en concreto e ineludiblemente, el *a posteriori* del mundo de la *responsabilidad* de los efectos de las decisiones tomadas.

Para finalizar, indico una descripción del principio material:

La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir<sup>957</sup>.

---

<sup>956</sup> *Ibid* p. 461.

<sup>957</sup> *Ibid* p. 462.

### c3) *Fundamentación*

La vida es la condición absoluta de la existencia humana, su negación equivale a la extinción de las dimensiones de tal existencia, y, entre ellas, toda la actividad en el campo político. Dice Dussel en un tono más determinante y dramático:

La Tierra podría existir muy bien sin vida; la luna no perdió nada por estar fría, a tantos grados bajo cero (...) Lo que está en riesgo no es la Tierra, la Tierra no va a ser conmovida, lo que va a ser conmovido es la vida, y la vida humana, cuya sobrevivencia en este momento, no está para nada garantizada. Vamos, más bien, como a un suicidio colectivo<sup>958</sup>, [si no se cambia de trazos, de rutas, de rumbo].

La responsabilidad es un hecho básico de la antropología filosófica (H. Jonás). El ser humano indefectiblemente delimita su existencia en una muy particular vulnerabilidad descubierta de manera compleja en el entramado de necesidades que requiere, y ante el cual es responsable y debe responsabilizarse. *Re-spondere* es tomar a cargo (lat. *spondere*) algo, alguien (*re*). Es prestar servicio, esperanza a una comunidad.

Podemos resumir en unos cuantos puntos el argumento de fundamentación del principio *material*: 1) Se presupone la vida de una comunidad política para que el singular humano sea. Éste *actúa* políticamente *in situ* como corporal viviente. Él es contenido de la política en vistas de operar satisfactoriamente las necesidades de la vida humana, si es una política que reproduce a la comunidad, en vez de reproducirse a sí misma. 2) El sujeto corporal viviente posee un sistema cerebral que le posibilita experimentar fenómenos como el de la conciencia práctica, autoconciencia pragmático-reflexiva, autorreflexividad normativa que dota al sujeto de una responsabilidad y cargo sobre la realidad. Como ser reflexivo autoconsciente, por ejercicio de decisión de su libertad, debe *cumplir* las responsabilidades exigida, ya que de no hacerlo se produce un suicidio colectivo. 3) En conclusión, todo sujeto viviente, miembro de una comunidad, debe producir reproducir y desarrollar proyectos de vida de cada uno en comunidad y en último término de todas las comunidades, de la humanidad.

### c4) *Aplicación*

El principio formal de legitimidad política, como hemos visto con anterioridad, posee universal aplicación en toda decisión, en lo referente a su aspecto normativo-procedimental. El principio *material* se aplica en el proceso de toda decisión en cuanto a orientación normativa del contenido del procedimiento. Lo que se discute o decide y lo a discutirse o decidirse *debe* responder al imperativo “deóntico”<sup>959</sup>, de ser una mediación en la reproducción y desarrollo de la vida.

Por un lado, en la esfera *material*, el político tendrá la última responsabilidad ante la comunidad política. Por otro lado, en la esfera democrática, la *atención* del político, a nivel *material*, es una función de *orientación* de la actitud humanitaria en su rectificación, discusión, decisión; da legitimidad, no sólo formal sino *integral, material*, completa, plena. Esto es una legitimidad real y no otra cosa. Por último, en la esfera de la factibilidad política, lo cierto es que no todo es realizable en un segmento de tiempo, ni todo el tiempo. La esfera *material* fija de esta manera límites cortos, medios y largos a la factibilidad. El movimiento ha de ser

---

<sup>958</sup> Dussel E.: “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida”, en *Fin del Capitalismo Global. El Nuevo Proyecto Histórico*. Editorial Colección Política, Buenos Aires, 1999, p. 198.

<sup>959</sup> *Ibid* p. 466.

rectificador de la vida, como criterio ecológico, económico, en donde continúan desapareciendo culturas y simbiosis en ecosistemas.

#### **d) Postulados**

Expongo algunos postulados que serán retomados críticamente en Política III, con respecto a la institución moderna y al capitalismo. Desde Hume el postulado ¡Que todos tengan propiedad necesaria para vivir! (principio de justicia) se pasó a “la propiedad privada es un derecho natural”, despojando a antiguos siervos, peones de campo, masas urbanas empobrecidas.

Desde Locke el postulado ¡vayan por el mundo y trabajen la tierra, como Dios lo ha mandado! -un Dios anglicano perteneciente al panteón de la cristiandad, no así del cristianismo (Kierkegaard)<sup>960</sup>- fundamenta el derecho a ocupar las tierras indígenas de las periferias. El postulado se invierte y justifica la política colonialista mundial. Desde la Revolución Francesa, el postulado de la fraternidad, viejo principio transformado por los europeos, establece que todos los seres humanos son hermanos. Pero nada, por ejemplo, para restablecer la esclavitud en el mundo colonial, o matar a sus propios hermanos (soleridad) en la declaración de O. de Gouges.

Es un postulado pensable, lógicamente, pero al estar invertido, dicha lógica trepa para arriba, en vez de estrechar con el hermano la fraternidad universal continua con proyecto vigente irrealizado a manos de una cultura que ha fracasado en el intento. De allí Dussel propone un *plus* -más allá de la fraternidad- refiriéndose al concepto estricto de “*solidaridad*”<sup>961</sup> y que sea la que efectivamente solidifique la pendiente fraternidad humana. Esto será abordado en Política III.

Quisiera cerrar la exposición de este principio que ha llevado estos cuatro puntos, con la siguiente imagen que se desprende del final del punto c4. El principio *material* es como la nave y la estrella orientadora (vida); el principio formal, la lógica que de allí deviene hecha palabra, y que en conjunción con-formará el timón de la diversidad una vez emergida. El principio fáctico es el movimiento preciso del timón, incluido como tal en una nave llamada vida con orientación en la vida. Sin alguno de estos aspectos ¿Qué es lo que sucedería? Se estrellaría.

### ***LIBERTAD O EL PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD ESTRATÉGICO-POLÍTICO***

En el pórtico de este tema abordaré los siguientes aspectos: a) Razón estratégico-política; b) Voluntad temporalizada; c) Principio de voluntad estratégica; c1) Factibilidad y *possibilitas*; c2) Estratégica sin normatividad; c3) Enunciado normativo del principio de factibilidad; c4) Fundamentación; d) Libertad como postulados políticos; e) Aplicación del principio; e1) Éxito estratégico; e2) Eficaz manejo de la escasez empírica; e3) Gobernabilidad.

#### **a) Razón estratégico-política**

He mencionado con anterioridad la diferenciación que tiene su raíz en Aristóteles, entre *logos poietikós* o razón instrumental y *logos praktikós* o razón práctica que para Dussel, basado en R. Luxemburg, es estratégica. La primera es una razón técnica que determina y condiciona

---

<sup>960</sup> Estos conceptos son abordados analógicamente desde una visión histórica-teológica que, para este caso, no desarrollaré, debido a que excede el marco de este trabajo.

<sup>961</sup> *Ibid* p. 469.

la relación hombre-naturaleza, y la segunda es una razón estratégica que determina la relación sujeto-sujeto. Esta razón estratégico-política asume la complejidad de las circunstancias dentro de las que se inscribe toda acción o institución en cuanto ser efectuator, realizador. La realización de una máxima o juicio imperativo, deberá contar en todo momento, con la logística de la razón estratégica, que en el proceso de la temporalidad debe decidir las condiciones técnicas, para efectuar en una acción o institución, y en paralelo prever, anticipar el *futuro* de la acción o la institución ya *realizada*.

Se alude a una posibilidad de cumplimiento en tres sentidos básicos; por un lado, que *pueda* realizarse en relación a los recursos disponibles, visualizando un pasado acumulado en el presente. Por otro lado, que *pueda* realizarse la acción-institución en cuanto a las circunstancias futuras que *tienen* que preverse, por lo que puede presuponerse en *último término*, anticipar igualmente los efectos positivos, intentados o negativos que se presentan en el inmediato y largo plazo. En la actualidad, por medio de la técnica y la teoría, es posible desarrollar ejercicios y modelos de *simulación* con millares de variables, abriendo la perspectiva a un futuro probable que, por supuesto, no agotará la incertidumbre por la emergencia de variables no previstas.

La factibilidad estratégica tiene que confrontar a lo complejo a lo largo del tiempo. Es un tipo de racionalidad medio-fin que, con la asistencia de la imaginación, puede observar con anticipación, posibilitando la construcción de escenarios futuros conjuntamente con los efectos por venir de los acontecimientos presentes como emergentes de acciones o instituciones. Por otra parte, la factibilidad cumple una de las determinaciones esenciales del poder político como pluralidad de voluntades que *quieren vivir* unidas por el consenso democrático; debe *poder poner los medios* para poder cumplir esos mismos requerimientos. Este *poder poner los medios* en cuanto posibilidad económica, psicológica, física, histórica, etc., es condición imprescindible para que pueda llevarse a cabo el ejercicio del poder político. En política, el poder administrativo o ejecutivo se juega fundamentalmente en el nivel estratégico de la factibilidad efectiva de los proyectos.

### ***b) Voluntad temporalizada***

En el horizonte estratégico no todo es racionalidad práctica, indudablemente interviene la voluntad, quien imprime a la acción estratégica impulsos y motivaciones, sin los cuales es imposible la *praxis* política concreta. La *potentia* permanece en *potencia* en vez de acto, si no tiene las condiciones para devenir en acto. A este respecto, la disciplina-autodominio (*sophrosyne*) salva la prudencia (*frónesis*) interviniente en la emergencia de las condiciones del devenir. “La verdad práctica dice relación a la realidad de la vida humana; la rectitud de la voluntad dice relación al orden del querer”<sup>962</sup>. Disciplina y prudencia centran al político o representante hacia los objetivos previstos estratégicamente. Sin la intervención de estos elementos disciplinadores la fuerza de su compromiso puede verse desviada hacia otras motivaciones de carácter meramente individual y no representativo.

Por otro lado, previendo la acción estratégica en el largo plazo, prevé una dinámica compleja de los mayores riesgos y dificultades. Aquí es cuando -incluso en sentido clásico- igualmente interviene la fortaleza (*andreia*) fijando, vitalizando y dinamizando la voluntad y su fuerza de carácter, que se identifica con las voluntades de la comunidad, asegurando con disciplina, prudencia y fidelidad el acuerdo consensualmente alcanzado.

---

<sup>962</sup> *Ibid* p. 474.

### **c) Principio de voluntad estratégica**

Este tercer principio es el más complejo, porque subsume a los dos anteriores, siendo que estos dos si recordamos, se co-determinan sin última instancia. Con este tercer principio no sólo se los presupone a los dos, sino que también se los co-determinan en esta esfera, definiendo la posibilidad de que pasen a realizarse efectivamente y no queden en un orden abstracto.

#### **c1) Factibilidad y possibilitas**

El principio normativo de factibilidad enmarca negativamente el campo político, trazando una línea entre lo posible y lo imposible. El campo político es el espacio de la acción política posible, tanto del ciudadano como del representante. Tanto el principio *material* como el formal, también enmarcan a la acción política concreta en su posibilidad. Para esta visión, sería imposible un autoritarismo anti-democrático o la guerra misma. En democracias neoliberales anárquicas, como las que hemos vivimos, es imposible una democracia participativa como ésta. En propuestas de este tipo se torna imposible esta gama de democracias anárquicas o imperiales. Este principio de posibilidad política o factibilidad estratégica no debe pretender efectuar una acción institucional sin integrar las exigencias de los principios *material* y formal políticos.

El principio normativo de factibilidad motiva positivamente, y desde adentro, la realización de todos los momentos del poder como *potentia* y *potestas*. La acción políticamente eficaz debe ponderar las estructuras de fuerzas en juego, analizando el estado de ejercicio del poder en un momento dado, para que la intervención tenga una fase de estabilización o transformación de la acción política. El meramente existente a través de la voluntad de poder como voluntad política de vida, en un poder poner nuevos valores, siendo de esta forma una subjetividad práctica evolutiva que se pone en el campo político como un actor que, desde su corporalidad viviente como efectividad y deseo tiene la capacidad y valentía como “resistente-actor”<sup>963</sup> de provocar, posibilitar y efectivizar modificaciones en dicho campo.

Este poder actuar, indica una capacidad técnica necesaria, pero sobre todo, exige una complejidad suficiente para que sea políticamente eficaz. Con todo ello, hemos avanzado un paso más, y podemos considerar que el poder político no es sólo *potentia*, sino también *possibilitas*, constituyéndose como *possibilitas potentiae* conformante de la *operabilitas* como lo que ha de obrarse, según las posibilidades reales. Así, la *potentia* como poder fundante al principio, está en potencia para pasar al acto a través de la factibilidad como voluntad afirmada en contexto evaluado para operaciones posibles. Este paso de la potencia al acto es todo el horizonte de la factibilidad estratégico-política.

#### **c2) Estrategia sin normatividad**

Desde el horizonte subjetivo, ninguna realidad particular puede aparecer como *per se*. Para Dussel, siguiendo a Horkheimer, todas las nociones fundamentales se han convertido en etiquetas formales. “Al subjetivarse la razón, se formaliza”<sup>964</sup> repite Dussel al filósofo de *Stuttgart*. Continuar pensando que Dussel fundamenta una teología encubierta es un absurdo. La normatividad de la factibilidad estratégica, comienza en el preciso momento del hecho de poseer plena conciencia de que la pura estrategia no puede ser el principio, en última instancia,

---

<sup>963</sup> *Ibid* p. 476.

<sup>964</sup> *Ibid* p. 478, véase nota 384 de p. 478 y p. 511.

de la política. No es sencillo defender ni probar la pretensión de factibilidad normativo-estratégica en la comunidad de los actores políticos pero es la única garantía de la estabilidad y gobernabilidad en el largo plazo, de una comunidad política.

### ***c3) Enunciado normativo del principio de factibilidad***

El principio de factibilidad estratégico es normativo, obligando al político, representante, ciudadano, realizar lo políticamente posible. Esta posibilidad se efectúa a través de la articulación y cumplimiento de la normatividad de los otros principios. Las exigencias de la vida y el consenso simétrico de la comunidad deben estar articulados con la complejidad normativa en marcados límites del campo de lo posible, como normatividad factible. Un pequeño extracto sintético y representativo del enunciado puede citarse de la siguiente manera:

(. . .) Los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los estrictos marcos: a) cuyos contenidos estén delimitados y motivados desde adentro por el principio material político (la vida inmediata de la comunidad), y b) cuya legitimidad haya quedado determinada por el principio democracia<sup>965</sup>.

### ***c4) Fundamentación***

En la fundamentación del principio estratégico, Dussel -estratégicamente- piensa en el anarquista extremo como oponente. Éste parte de principios éticos muy exigentes, a la vez, que pierde el sentido de factibilidad y condiciones reales para el *éxito* político. Para el ámbito de la factibilidad se debe partir de considerar la consistencia real, en cuanto histórica y política, de las mediaciones en una realidad cotidiana, a la vez finita, y con medios escasos e instituciones que a raíz del proceso de necesidad de la reproducción de la vida y el desarrollo humano, lejos de extinguirse se ha ido complejizando durante milenios.

El anarquista extremo, al querer borrar de un plumazo esta dinámica, cae en un horizonte “prejuicioso de un anti-institucionalista, incorrectamente formulado”<sup>966</sup>. Dussel, en cambio, intenta por su parte considerar toda esta *situación humana compleja y finita*, que tiende a complejizarse permanentemente por acción propia del proceso humano, tomando los aportes de esta perspectiva crítica, pero a la vez evitando caer en los reduccionismos de casos como los que hemos citado.

### ***d) Libertad como postulados políticos***

Los postulados positivos se distinguen de los críticos negativos, que serán tratados en Política III. Los postulados positivos intentan recuperar la noble intención del anarquista (inicio de crítica), pero diferenciando el error de confundir lo lógicamente pensable como posible, de lo empíricamente imposible, como hemos señalado. El postulado que aquí se debe señalar de manera formal, es el de libertad, formulado por la Revolución Francesa. Luego será criticado en Política III. Es la libertad del ciudadano moderno, como ejercicio posible de su voluntad. La burguesía exigía libertad ante el estado del orden medieval, pero se guardaría muy bien de dar luego la misma libertad a todos. Esta libertad del ciudadano metropolitano, que comenzó a rodar en el Siglo XV, en el proceso de conquista y colonización de América.

---

<sup>965</sup> *Ibid* p. 480.

<sup>966</sup> *Ibid* p. 487.

### ***e) Aplicación del principio***

La aplicación del principio da a la acción una especificidad y fuerza que garantizan mayor eficacia en el mediano y largo plazo. Estas acciones están alertas a una diversidad mayor de componentes, a la vez que a diferentes grados de exigencias, a raíz de lo cual sus efectos son más profundos. Por ejemplo, ganar una elección empírica en condiciones honestas no es tarea sencilla; requiere de un trabajo profundo en el sentido aquí indicado.

#### ***e1) Éxito estratégico***

La acción estratégica debe saber y poderse fijar claramente dentro del proceso y flujo de los acontecimientos. La normatividad de la acción estratégica, contrario a lo que comúnmente puede creerse, aumenta su eficacia en el mediano y largo plazo. Asegura la confluencia de los afectados, articulando mediaciones -por ejemplo- técnicas, que tienden a potenciar la realización política.

#### ***e2) Eficaz manejo de la escasez empírica***

La eficacia política debe definirse como una cualidad fundamental de la acción social, permitiendo el máximo de los resultados partiendo con un mínimo de recursos. Esto debe desarrollar una política de la liberación en contextos como los nuestros, donde en los recursos, además de ser definidos universalmente como escasos, predomina el robo, el saqueo, la transferencia a los centros metropolitanos.

La escasez también requiere, fundamentalmente, de instituciones que son siempre menos de las que aún realmente se necesitan, y por supuesto, de las que pueden soñarse. Las instituciones deben producir, reproducir, regular, distribuir -bajo el principio de justicia- los bienes escasos. Es suficientemente relevante señalar que no puede operarse cualquier medio para cualquier fin. Este tercer principio de factibilidad política implica cumplir con las reglas de eficacia razonable, técnica, científica, cibernética, etc.

#### ***e3) Gobernabilidad***

La gobernabilidad es el elemento propio de manejo de situaciones de complejidad. El problema de gobernabilidad aparece en escena cuando fracasa uno o varios componentes de las estructuras, acciones o densidad institucional. La gobernabilidad exige que se concrete legítima, procedimental y eficazmente con los principios y niveles expuestos. De lo contrario, nos atenemos a procesos crecientes de ingobernabilidad.

Es preciso, para que ello sea evitable, activar la órbita, el horizonte de transformación y renovación permanente, siempre evaluado y consensuado con legitimidad, para pasar luego a accionar eficazmente con procedimentalismo justo, democrático, institucional, los cambios necesarios que abran el espacio que tiende a cerrarse, congelarse, escindirse.

### ***A) Reflexión metodológica***

Los principios políticos operan implícitamente. La acción política ha desplazado su poder político, impulsado por los principios, efectuándose dentro de un campo estratégico

institucional, a la vez que delimitado por dichos principios. El horizonte que se conforma es de posibilidad-imposibilidad en una doble contingencia (N. Luhman) que da el marco para dichas acciones a su interioridad. Los principios no obligan desde afuera, sino que movilizan desde adentro, es decir, impulsan los momentos esenciales del poder, en cuanto tal. De esta manera, los principios están siempre implícitos, ocultos y operando en un horizonte pre-predicativo que signa los trazos de la cotidianidad.

Por otro lado, se han distinguido principios, postulados, *utopías* y proyectos políticos. Ha sido preciso diferenciar niveles éticos de los políticos y en ellos, los criterios y principios correspondientes. A su vez éstos, de los postulados políticos. Por su parte, el postulado puede ser la estrella polar; aunque inalcanzable y externa, es guía. Con este ejemplo sintetizamos lo visto con anterioridad. Según el principio empírico de imposibilidad (Hinkelammert, 1984:182)<sup>967</sup>, aunque sea posible enunciar un imposible empírico, éste orienta la acción hacia lo que el principio obliga implícita, interiormente. Por su lado, “las utopías, en cambio, son narrativas imaginarias que parten de hechos reales que se proyectan al futuro”<sup>968</sup>. La intención implícita se exterioriza hacia la propuesta de un mundo mejor, sin injusticia, aunque no-tienen-lugar (*ouk-tópos*). La monarquía indiana de Torquemada es una cristiandad franciscana e indígena sin presencia de europeos, o la *utopía* de T. Moro, se presentan como horizontes que **deconstruyen** desde una fuerte apuesta imaginaria. Dussel apuesta a un paso más, pasar de lo imaginado a lo constructivo con mayor presencia de este último aspecto, es decir, tender puentes hacia los hechos posibles.

Por último, el proyecto político es una propuesta concreta, que puede ser presentado por un grupo, movimiento, comunidad, etc. para mostrar un plan efectivo de acción. Esto se corresponde con una formulación estratégica arquitectónica, con intervención de expertos, sean economistas, filósofos, planificadores, etc., proponiendo objetivos precisos, a través de una racionalidad medio-fin evaluada, sopesada, en un horizonte de razón estratégica-técnica proyectada en otro horizonte de tiempo, de corto-medio-largo plazo.

## B) *Ética y Política*

Existen posibles relaciones entre ética y los principios normativos de la política. El carácter es sistemático, a la vez que estas relaciones son opciones parciales y reductivas para ser consideradas de manera indicativa. Un primer término de relación avanza por *exclusión*, esto es, la ética y la política se oponen, siendo momentos diversos. Esto es un choque de intereses. Así la política se trata de liberar de las exigencias normativas como las que establece la ética. Se intenta con Maquiavelo-Dante en los albores de la política moderna, desarrollada como reglas estratégicas y tácticas para la acción, semejantes a las artes (*Tékhne*), vinculada a la presencia militar y al cinismo (China) de ocultar cartas que se juegan sobre la mesa. “Que el confundir persona con persona del mal de la ciudad principio ha sido, como del cuerpo el cebo que amontona; y antes al ciego toro ves caído que a ciega oveja; y una sola espada mejor que cinco con frecuencia ha herido”<sup>969</sup>. La modernidad desarrollará esta concepción en su relación con la periferia colonial, el indio, esclavo, colono de otra cultura, aporte mercantil, con la clase trabajadora en Europa, con el antagonista del ejercicio del poder como dominación legítima, etc.

---

<sup>967</sup> Véase nota 38 de p. 496, en *ibid* p. 358 y en la parte ética de este trabajo.

<sup>968</sup> *Ibid* p. 359.

<sup>969</sup> Dante, A.: *Divina comedia*. Editorial Planeta De Agostini, España, 2010, Paraíso Canto XVI, 66-69-72, pp. 562-563.

En segundo término, por *inclusión*, en cuanto a la articulación entre ética y política. Desde el género de la ética se desciende a varias especies (individual, familiar, política, etc.) Así, la ética política es una parte de la ética (V. Hoesle, 1997). Dice Dussel:

Mi intención, en cambio, es mostrar que la política, como tal, tiene principios normativos que subsumen los principios éticos, universales y abstractos. Los nuevos principios normativos, fruto de la subsunción, son estrictamente políticos. Si no se los cumple, la acción no es más una acción política (...) El principio democrático de Habermas, aunque meramente formal, tiene la ventaja de asumir la normatividad política en cuanto tal. Es el comienzo de la solución adecuada<sup>970</sup>.

En tercer término, por *yuxtaposición*, por la cual se describe el momento normativo de la política. Se intenta vincular los principios éticos con principios tales como el democrático o del derecho; indican un camino de solución, aunque sean parciales y no tratados como principios propiamente. Se trata de la discusión Apel-Habermas que está actualmente en proceso<sup>971</sup>. Se confunde lo meramente ético o moral con el ámbito meramente individual, y lo político con lo meramente formal, el derecho y la democracia.

En cuarto término, por *subsunción*, por la que se superan las tres posiciones expuestas en la cual los principios normativos propios subsumen los principios éticos abstractos y universales. Este proceso es el llevado a cabo en todo este trabajo. La pretensión de bondad, por ejemplo, del acto ético, es subsumida en una aún más compleja e institucionalizada pretensión política de justicia.

**A) Por un lado**, la subsunción analógica de los principios éticos en los diversos campos prácticos, sugiere que el problema de la aplicación o “aterrijaje de los principios”<sup>972</sup> abarca: 1) el mero pasaje del género a la especie y la totalidad del contenido semántico o extensión del concepto específico dentro ya del género, y 2) estaríamos ante el pasaje del *analogado principal* con ámbitos de semejanza pero no de identidad con los restantes analogados, que lo subsumen incubando éstos una distinción en la cuestión de la diferencia. Desde 1970 y frente a Derrida se lo llamó lo “Dis-tinto”<sup>973</sup> a la diferencia que se encuentra más allá de la identidad diferenciada totalizada. La mayúscula y el guión en la palabra Di-ferencia indica la *distinctio analógica* guardando exterioridad con respecto a la *identidad-diferencia* o la mera diferencia en un horizonte de lo mismo (*tò autó*). De esta forma, ha empleado hasta ahora el término “lo analéctico”<sup>974</sup>.

Luego, dicha analéctica se arquitectoniza en la ética, en sus “meros principios éticos”<sup>975</sup>, que son básicamente seis, determinando el ámbito semántico en el que hay semejanza (*similitudo*) pero no identidad. El horizonte *noético* de mayor complejidad subsume el núcleo de semejanza de los principios prácticos de los campos específicos-concretos, como el económico, ecológico, familiar, etc. La distinción analógica o anadialéctica, es un tema fundamental en la cuestión de método. Lejos ha estado de ser dejada de lado, sino que ha sido trabajada-desarrollada sin interrupción desde 1973 hasta la *Política de la Liberación*. Incluso podemos observar cómo el cuarto momento del método analéctico<sup>976</sup>, de manera básica, coincide con el cuarto principio de la gran Ética, trabajada arquitectónicamente como primer principio crítico necesario y no suficiente de la segunda área. También coincide el primer

<sup>970</sup> Cf. nota 51 en p. 496, Dussel p. 362.

<sup>971</sup> Véase Dussel, *ibid* pp. 362-363-364.

<sup>972</sup> Véase nota 68, en *ibid*. p. 497.

<sup>973</sup> Véase nota 69, en *ibid*. p. 498. También trabajado ampliamente en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974.

<sup>974</sup> Véase Dussel 1974.

<sup>975</sup> Dussel, *Política II*, nota 69, p. 498.

<sup>976</sup> *Ibid* p. 365.

momento del método analéctico con el primer principio necesario y no suficiente de la primera área de la Ética. Mientras que el quinto momento del método analéctico estaría relacionándose de manera muy básica con el tercer y sexto principio de la primera y segunda área, respectivamente.

En 1974, Dussel aún no había descubierto el principio de factibilidad que terminará de reestructurar toda la propuesta. El segundo momento del método analéctico será reestructurado ya no con una primacía de lo *óntico* sobre lo *ontológico*, sino en un horizonte de vida confundante; además, la mediación científica quedaría integrada en este tercer principio de factibilidad de la primera área como en el sexto principio de liberación de la segunda área. Por último, el tercer momento<sup>977</sup> del método analéctico se integra de manera básica al cuarto principio de su segunda área. De esta manera, al interior de la tercera etapa dusseliana, que es la constructiva, establecemos estas columnas de relación entre el momento constructivo I y el momento constructivo II, desde este momento constructivo III, que he trabajado en esta parte de mi propuesta.

La filosofía política estudia los principios políticos que, -como todas las prácticas de algún campo específico- subsumen los principios éticos ejerciéndolos a su vez en las prácticas constitutivas. Son formas analógicas de cumplir los principios éticos. El neoliberalismo propone una identidad, evitando la analogía. La economía constituye a la ética y ésta a la política. Este fundamentalismo anárquico se vive cotidianamente en sociedades neoliberales como las nuestras y cualquiera podría asentir con la “fuerza” o hábito de la espontaneidad. Lo cierto es que si esto ocurre, el campo económico se identifica con el sistema “y no queda exterioridad crítica alguna posible”<sup>978</sup>. El neoliberalismo, además de cometer innumerables crímenes en todos los niveles, también comete otro a nivel evaluativo cerebral humano. Hace que el ciudadano cotidiano que no tiene acceso a la fundamentación e implementación política, afirme dos opuestos, por ejemplo, el fin de la historia con la identificación de la economía con el sistema y el no fin de la historia como mínima esperanza desfalleciente de vida, ante esta cárcel convencional de la totalidad o “lo mismo”.

**B) Por otro lado**, el modo analógico de subsunción de cada uno de los tres primeros principios éticos en el campo político, considera que así como cada campo práctico subsume los principios éticos analógicamente, lo mismo acontece con el campo político: a) El principio ético de validez, como un componente formal necesario de toda pretensión de bondad (acto, norma, micro-macro institución) fue *analógicamente* subsumido por el principio político de legitimidad (principio democrático). b) El principio ético material es subsumido *analógicamente* por el principio material universal de la política, como contenido de todo acto humano tendiente en último término a producir, reproducir, desarrollar y proyectar, la vida cultural de la humanidad actual y futura. Es lo que Dussel llama “horizonte analógico”<sup>979</sup>. c) El principio de factibilidad de la ética es subsumido mediante la vía de *transformación analógica* en un principio de factibilidad estratégico-política. Debe hacerle frente empíricamente a la escasez (Hume) reconocida éticamente. “El cumplimiento de los principios da a la comunidad la fuerza, la vitalidad, el poder, *potentia*”<sup>980</sup>.

**C) Por último**, lo que hace a la cuestión de la subsunción. La normatividad de lo político, en cuanto a la subsunción de la obligación ética abstracta, en el campo político. El término normatividad asume analógicamente en el campo político, el contenido semántico de las obligaciones originadas por los principios o las exigencias éticas, que como ética, no tienen campo propio, sino, que están vigentes sólo en el ámbito abstracto del analogado primordial. El acto o la institución políticos, desde un horizonte positivo político, debe cumplir con las

---

<sup>977</sup> Véase Bauer, Carlos, *op. cit.* p. 65.

<sup>978</sup> Dussel *op. cit.* p. 368.

<sup>979</sup> *Ibid* p. 372.

<sup>980</sup> *Ibid* p. 375.

obligaciones que analógicamente define la ética, y dichas obligaciones son analógica y normativamente políticas y no éticas, para este momento. Se juega toda la propuesta del institucionalismo analógico político (*anápolis*). Son actos o instituciones con pretensión de justicia crítica. A esta altura del desarrollo podemos aseverar, y puede ser más fácilmente detectable, que se trata de algo más que una relación entre ética y política. Es preciso insistir en la *normatividad de la política* como no idéntica a la normatividad ética. La normatividad política constituye la acción, institución y el principio político, como tal. Dussel autoconsidera y sugiere lo siguiente: “Pienso que desde el tiempo de Maquiavelo se confundieron semánticamente las cosas, y no veo que se haya aclarado de manera precisa el tema. Es demasiada pretensión indicar que pocos lo han considerado como lo expongo, pero no veo en el panorama de la filosofía política contemporánea un planteo decisorio de la cuestión”<sup>981</sup>.

Con la pura legalidad kantiana y la pura estrategia política no alcanza para cumplir la normatividad real, en cuanto formal procedimental, material y de factibilidad, en la acción e institución política. Es necesario cumplir con los principios políticos normativos para que la política adquiera autonomía de la ética y libertad de acción auto-normativizada, como criterio que confronte el politicismo corrupto. Los principios políticos no son meramente negativos ni obligaciones simplemente externas que se imponen al ciudadano o el político, sino que son *condiciones radicales de posibilidad* que conforman la esencia de lo político como un *a priori* sin el cual deja de existir ese tipo de acciones e instituciones, en un muy particular campo de prácticas. Sin principios, lo político desaparece y se hunde en la arena anárquica y caótica de acciones e instituciones que caen en criterios contradictorios sobre el que giran.

### C) *Ascensión dialéctica*

La *praxis* dialéctica opera como método al interior del método analéctico, cuyo horizonte la actualiza en una planicie de intención plenamente alterativa. Es preciso distinguir aquí la fundamentación de la aplicación de los principios. Se denomina fundamentación al movimiento y pasaje que va de lo particular que busca -a través de sus intermedios- lo universal. En el orden de la fundamentación, los principios no pueden pasar a otro horizonte superior o anterior, sino que, por medio de la capacidad de juzgar reflexionante, reflexionándose a sí mismos, prueban por auto-mostración, absurdo o imposibilidad de sus contrarios, los principios últimos en su esfera. En cuanto al proceso de confrontación en escena, al principio de argumentación práctica de validez, se le opone el escéptico, y si se niega tal principio, le sigue una patología autoritaria, en una crisis radical de legitimidad y unidad misma del poder.

Al principio *material* de vida comunitaria se le opone el cínico que, en la negación práctica del acontecer, hegemónicamente le sigue una patología totalitaria en donde se elimina físicamente al antagonista por asesinato. Esta acción elimina la lucha argumentativa, filosófica, científica, técnica, por la hegemonía. Al principio de factibilidad política se le confronta el anarquista extremo, o el conservador. El primero, intenta lo imposible empíricamente (ilusión trascendental) pretendiendo cumplir un postulado lógico que eleva la tensión humana al nivel de la perfección, en un infinito no empíricamente posible de recorrer por el sujeto viviente. El segundo, rehuye la crítica y tiende a imposibilitarla y neutralizarla. Negar este principio produce la patología de la ingobernabilidad (anarquista), o el decisionismo de derecha (conservador), quien se autoadjudica el sentido último de la lucha por el dominio, catalogando al “*resto*” en un horizonte *a posteriori*, en donde son ubicados como amigos o enemigos.

---

<sup>981</sup> *Ibid* pp. 376-377.

El proceso descendente dialéctico es denominado *justificación* y comienza por los principios o normas universales, que son subsumidos por los niveles de la acción política y en la organización de las instituciones. El momento de la justificación es el momento en que se puede explicar o dar cuenta del sentido normativo de una posible acción o institución concreta. Por ejemplo, el juez debe situar con juicio reflexionante, el caso del acusado en el campo de la universalidad de todo el sistema del derecho. R. Workin exige en Hércules, Dussel prefiere referirse a las raíces afro-asiáticas con Osiris (omnisciencia divina perfecta), al recurrir a una figura mítica, que a su vez, hemos prevenido con anterioridad de forma de-constructiva sobre su empleo.

#### ***D) Sobre la articulación arquitectónica de los principios para un institucionalismo analéctico***

Se trata de una articulación analéctica o anadialéctica, como hemos visto. Para esta *Política*, como sucedió en la *Ética*, los principios se articulan co-determinándose analógicamente en una arquitectónica compleja, sin última instancia. Es fundamental esta determinación. *Sin última instancia* pretende evitar las falacias reductivas en la política, según la hemos abordado. Por ejemplo, 1) los economicismos tipo marxismo estándar, con su planificación total, o los neoliberales con su mercado total (perfecto) al que debe servir el Estado minimizado. En estos, el principio material es el alfa y omega; 2) los formalismos, sea el contractualista, liberal de la ética del discurso y la teoría del derecho (Habermas), en donde el principio formal es determinante o principal; 3) Los decisionismos o una política meramente autorreferente como a) una acción estratégica que exagera el principio de factibilidad (desde Maquiavelo a la política de interés de H. Kissinger). La decisión en el estado de excepción de C. Schmitt, también como lucha por la hegemonía de un E. Laclau donde el principio de factibilidad es único y determinante; b) acción destructiva que niega el principio de factibilidad con un comportamiento anti-institucional, tipo anarquismo extremo, o un nihilismo de derecha funcional al mercado total.

Es imprescindible insistir en la articulación arquitectónica de principios con la lógica analéctica o anadialéctica, sin última instancia. El horizonte de esta lógica, lo que ha posibilitado en su despliegue a lo largo de las obras, es poder visualizar y determinar de manera clara y precisa lo que he denominado, la base de multifundamentación, en este caso, política y sin última instancia. Se trata del suelo de un institucionalismo anadialéctico, en donde la comunidad y el individuo se encuentran en un contacto de simetría para poder producir, reproducir, desarrollar y proyectar la vida, con la constitución intrínseca de una *dinámica rectificadora* que debe vivificarse de manera permanente y tendiente a solucionar en la inmediatez -mediada por la articulación de principios- los efectos negativos de las decisiones y acciones políticas ejercidas.

Por otro lado, el campo político no posee un solo principio universal último, sino varios, así lo he trabajado, cada principio es el último en sus respectivas esferas que, articuladas, recién conforman analógicamente la totalidad del campo político. Vuelve a aparecer con claridad y precisión la imagen de la base de multifundamentación política, y en este caso como totalidad-universalidad, en sentido abierto, simétrico, inclusivo (no quedan los demás principios relegados) para una multiplicidad articulada, para una articulación de la multiplicidad.

En la *Ética* se expuso un mínimo necesario y suficiente de principios que, en su exposición, Dussel partió “didácticamente”<sup>982</sup> del principio *material* pero nosotros del formal.

---

<sup>982</sup> *Ibid* p. 382.

En la Política se partió, también, de una manera Di-ferente, desde el principio formal. De esta manera, se pueden criticar las opiniones que se vertieron sobre el punto de partida de la ética, catalogándose de naturalista, vitalista, darwinista, materialista, etc. En la Ética, es cierto, hay una reconstrucción decidida de cada principio y un hincapié importante en el principio *material*, pero esto es debido a la invisibilización y destrucción contemporánea del mismo, pero de ninguna manera aparece como un fundamentalismo, sino que se visualiza allí de manera clara y precisa una base plurifundamental. Así lo he abordado en mi trabajo anterior.

Por otra parte, estas críticas extremas posibilitan aclarar el panorama al respecto e incluso entrar en una modificación dinámica de las estrategias expositivas y de elaboración. No son meras estrategias para despistar oponentes, sino que, a su vez, varían de acuerdo a la necesidad política de la comunidad, y a la invisibilización del principio “x” que fetichistamente se lleva a cabo en un momento político determinado. Por otro lado, “la vida humana no es un principio; esta última referencia total *como el modo de la realidad* del ser humano. El principio material es *uno de los principios* que tiene a esa vida humana como contenido”<sup>983</sup>.

Al respecto alega Dussel:

(...) pudo parecer que el principio material es la última instancia y primer principio de la ética en general, y que el principio procedimental normativo de validez era sólo un segundo principio derivado. Pero ésta no era mi intención, explícitamente indicada en esa obra. Debe aceptarse (...) que el principio de validez puede servir de principio de fundamentación o de aplicación del principio material; pero, a la inversa, el principio material sólo da lo que ha de discutirse, el tema y, además, la *orientación normativa* del contenido de la misma discusión, pero no su *formalidad, validez moral*, en sentido estricto, que en política es la *legitimidad*, como cumplimiento del principio democrático, sino en cuanto a la coherencia de los contenidos, teniendo como última referencia la vida humana<sup>984</sup>.

La articulación de los principios políticos es más compleja y tiende a complejizarse hacia la Política III. Se viene de un trabajo ético intenso, que “aterriza”, para expresarlo de alguna manera, aunque indicándolo con precisión se subsume, en el ámbito práctico político. Hay así una pluralidad de principios de precedente ético, con diversas esferas en ejercicio, y con numerosas mediaciones hermenéuticas en acto, estructuras institucionales de la sociedad política y civil, y a su vez, un nivel estratégico en donde emergen propuestas para la acción política (Maquiavelo, C. Schmitt, Zizek, Enrique Serrano). Las determinaciones arquitectónicas de los principios pueden partir de una determinación formal del principio material hacia lo fáctico o a la inversa, de una determinación formal del principio fáctico hacia el material. Son opciones de movimiento de este motor sin un principio como última instancia, que mueven el horizonte de producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida en comunidad.

Por otro lado, pueden surgir contradicciones entre los principios en su aplicación concreta si confundimos niveles. Por ello es preciso discernir políticamente las prioridades o niveles. Es un problema metodológico de base, y se trata del pasaje en la aplicación de los principios políticos, de un nivel más abstracto a uno más concreto. Es preciso no confundirlos y considerar que los principios navegan a distinta profundidad. Lo abstracto se mueve en un nivel simple y va descendiendo a lo concreto-abstracto en un nivel simple-complejo hasta llegar a lo concreto en un nivel complejo. Si no consideramos esta bitácora de dimensiones, básicamente, nos conducimos a una falacia abstractiva (resolver todo formalmente) o a una falacia de mera concretud (resolver todo en mera facticidad), dos fundamentalismos para nada

---

<sup>983</sup> *Ibid* p. 382.

<sup>984</sup> *Ibid* p. 383.

aconsejables. Luego, todo este panorama de la arquitectónica institucional se complejizará aún más, analécticamente, en la construcción crítica de la Política III donde, por ejemplo, el tercer principio de la segunda área o el sexto principio de liberación subsume a todos los restantes. La complejidad habla, no de un prurito de la propuesta, sino de la co-imbrincación misma del ámbito práctico como un campo formado por la interseccionalidad, entrecruzamiento, relacionalidad de los demás campos, niveles, principios, etc.

Por último, sin duda que en esta propuesta política hay una permanencia de lo ético en lo político y que otorga el marco de resguardo, regulación y coherencia ética del político. El principio coherencia se juega en la articulación de las diferentes maneras de ejercer los principios universales éticos en los sistemas específicos de acción de cada campo, cumpliendo los principios en las acciones dentro del horizonte de dicho campo. La incoherencia ética acontece al justificar máximas a partir de principios contradictorios, en actuar sin principios, en aplicar los principios contradictoriamente o inconsistentemente. En cambio, se trata de aplicar otra lógica, como la aquí propuesta, se trata “de una justificación, aplicación o subsunción que opere por semejanza analógica”<sup>985</sup>.

La coherencia del sujeto-actor en la articulación de la aplicación de los principios éticos se lleva a cabo por medio de una lógica de subsunción analógica que por semejanza, obra en relación a los principios de cada campo. Por su lado, el principio coherencia se concentra en un principio y tiende a su desarrollo como consecución. Por ejemplo -para aclarar-, desde el principio material tendiente a aumentar la vida, se debe tener una actitud ecológica que ahorre energía. En cada campo de acción se opera analógicamente, en semejanza con el económico, del género, pedagógico; y en distinción, ya que no es lo mismo ayudar a la víctima de la empresa, como la del género o la pedagógica.

### ***Historia de la liberación para la ampliación de la vida. Política III o la profundización crítica analéctica***

Las transformaciones económico-político-culturales comienzan en general cuando está “llena la medida del sufrimiento”<sup>986</sup>. Dussel desde la intuición de un profundo humanismo, pretende evitar el penoso proceso de llenado de la medida del sufrimiento, porque es conciente que dicho desarrollo se cobra miles de vidas y no siempre es garantía de transformación. Pretende activar la inteligencia de transformación. Tampoco se encierra en un exclusivo momento de cambio revolucionario, sino que intenta moverse por las filigranas de los procesos evolutivos cerebrales humanos modificando la dimensión de la relación humana con la interacción, con el cambio de situación.

Es preciso informar una inteligencia sentiente activa que posibilite el cara-a-cara dinamizando la proximidad humana para dicha transformación. Se trata, trata también, de una revolución silenciosa que modifica las conexiones cerebrales estandarizadas y que bloquean cambios necesarios, suficientes y factibles. Se trata de dinamizar los procesos de cambios como derecho fundamental al buen vivir quitándoles la penosa excepcionalidad histórica, o por lo menos reduciéndola.

---

<sup>985</sup> *Ibid* p. 391.

<sup>986</sup> Artigas, J.; Hidalgo, B.: *La banda oriental: proclamas, documentos y poesía*. Libros del Zorzal, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2007, p. 28. “Un puñado de patriotas orientales, cansados ya de humillaciones, habían decretado su libertad en la villa de Mercedes: llena la medida del sufrimiento por unos procedimientos, los más escandalosos, del déspota que les oprimía, habían librado sólo a sus brazos el triunfo de la justicia; y tal vez hasta entonces no era ofrecido al templo del patriotismo un voto ni más puro, ni más glorioso, ni más arriesgado: en él se tocaba sin remedio aquella terrible alternativa de *vencer o morir libres*, y para huir este extremo, era preciso que los puñales de los paisanos pasasen por encima de las bayonetas veteranas” (*ibidem* pp. 27-28-29).

### **a) *Intermezzo político***

La obra *20 Tesis de Política* constituye el proyecto de *Política de la Liberación*. La primera parte se corresponde con el volumen II de *Política de la Liberación* y la segunda parte con el volumen III. Aclaremos en este intermezzo que va de Política II a Política III que, como aún no contamos con el libro *Política de la Liberación* en su tercer volumen, E. Dussel me ha recomendado trabajar con la segunda parte de *20 Tesis de Política*. Aquí, nos debemos ocupar del ámbito de transformación del orden político precedente.

### **b) *Transformación crítica para un nuevo orden político***

Debemos partir de reconocer que todo orden político posible de concebir empíricamente no es perfecto, aún si se tratara -parafraseando a Leibniz- del mejor de los mundos. Desarrollamos con anterioridad, en Política II, que para la condición humana finita, la realización de la perfección no es posible. Fácilmente deducimos de allí, que los efectos negativos en el ámbito político son inevitables. Nos podemos preguntar lo siguiente: ¿Qué hacer con estos efectos negativos?, ¿para que sirven?, ¿se los puede emplear para justificar el orden vigente y continuar condenando a los que los padecen, o para transformar dichas condiciones en busca de un nuevo orden? Los que sufren los efectos negativos, por ejemplo, de la aplicación de políticas neoliberales son las personas víctimas de dichos cálculos económicos y decisiones políticas. En este caso, son víctimas políticas al estar, por ejemplo, excluidas de un salario por quedar desempleados, no pudiendo producir, reproducir, desarrollar ni proyectar las condiciones dignas de sus vidas en comunidad, y quedando a los márgenes de la misma. Dicho orden político manifiesta, por la cantidad y masas de víctimas, su ineficacia para desarrollar la vida en comunidad.

Desde las víctimas, cuando la medida del sufrimiento se ha llenado, comienzan a surgir en el campo empírico los nuevos movimientos sociales, como también surgen teorías críticas, de manera orgánica, articulada a dichos movimientos y desde algún vértice de la realidad político-social. De lo contrario, dichos emergentes no aparecerían en escena, y lo cierto es que lo han hecho a lo largo de la historia. Es por ello que en esta etapa, la filosofía política se constituye en un momento imprescindible de crítica explícita y necesaria al sistema vigente. El punto de partida empírico y teórico lo co-instituyen las víctimas políticas, oprimidas, reprimidas, excluidas, torturadas, asesinadas, por la conquista y colonización, la trata, las dictaduras, las guerras sucias, el neoliberalismo, la dependencia etc. En el posterior trabajo sobre Haití ampliaré esta problemática mostrando otros puntos de partida.

### **c) *Distinciones entre las nociones de pueblo, lo popular y el populismo Movimientos sociales y la lucha por la hegemonía***

En Política II, hemos trabajado el horizonte comunitario como referente intersubjetivo de orden político, superando el egoísmo metafísico liberal y el colectivismo burocrático, autoritario, del socialismo real. Dussel sostiene lo siguiente:

(...) la *comunidad* indica la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular de cada ciudadano. Nacemos dentro de una comunidad política que ya siempre está presupuesta filo (como especie humana) y ontogenéticamente (como singular). Desde un

punto de vista político, sin embargo, es todavía una abstracción, sin las contradicciones y conflictos que necesariamente la atraviesan *siempre*<sup>987</sup>.

De lo que se trata ahora es de comenzar una ascensión anadialéctica pasando de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto, de la comunidad política al pueblo. Desde una lectura ética sostenemos que si los efectos negativos del orden político-histórico no existieran y la comunidad política tuviese las demandas cubiertas, no existiría la protesta social ni la emergencia de los nuevos movimientos populares. Pero como esto no es posible, según hemos mostrado, en más de una ocasión, es necesario concientizar dicha dimensión ético-político-histórica para poder avanzar, dejando abierta una vida política, a la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos.

Desde el punto de vista empírico político, habrá tantas reivindicaciones políticas rectificadoras como movimientos sociales que las impulsan. Por ejemplo, movimientos feministas, anti-racistas, de la tercera edad, indígenas, afrodescendientes, marginales, desocupados, clase obrera, campesinos empobrecidos o sin tierra, o sin techo, los ecologistas, los antiglobalización, movimientos geopolíticos de lucha contra las metrópolis colonialistas y eurocéntricas y contra el militarismo y el desarme, movimientos pacifistas.

En esta heterogeneidad se descubren importantes problemas políticos. Cada movimiento posee *diferentes reivindicaciones* que, con frecuencia, suelen oponerse. ¿Cómo evitar el antagonismo, y avanzar de las particularidades a una universalidad que reúna? Mientras haya contradicción hay comunicación pero si en esa comunicación no se avanza en integración y en cambio se profundiza en sentido inverso hacia el antagonismo, ya pasamos aquí al ámbito de la incomunicación, fragmentación y enfrentamiento. E. Laclau en *La Razón Populista* propone una solución englobante con la reivindicación universal hegemónica que posibilita el pasaje de las particularidades diferenciales a una universalidad que las abarque, y a este pasaje Dussel lo llama “unívoco equivalencial”<sup>988</sup>.

Por otro lado, pienso que en la propuesta de Boaventura de Sousa Santos en *El milenio huérfano*, cada parte debe entrar en diálogo y traducción para lograr un *entendimiento coordinador* entre los movimientos, lo que en este caso no sería una universalidad englobante, sino, una hermenéutica dialógica abierta. De una u otra manera, bajo estas formulaciones se propicia que las reivindicaciones de los movimientos se vayan *incorporando* de unos a otros y viceversa.

La introyección del reconocimiento de la lucha del otro, conjuntamente con la propia lucha, genera lazos y puentes comunicacionales y colaboracionales prácticos, esto es “por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida, lentamente se va constituyendo un *hegemón analógico*”<sup>989</sup>. Se trata de un “proceso de incorporación analógica”<sup>990</sup>, esto significa que se guarda la distinción de cada grupo sin renunciar a la universalidad. Se trata de una distinción que no se pierde en el relativismo, el anarquismo, y de una universalidad que no se polariza, dogmatiza en lo unívoco.

Por otro lado, también es cuestión de que en el proceso de lucha hay reivindicaciones que poseen prioridad y Dussel pone el ejemplo de 1810, donde la libertad era la divisa. Nosotros criticamos esta posición como latinoamericocéntrica en cuanto punto de partida, remontando esta divisa a 1804, que desarrollaré más adelante. Reconocemos la prioridad de ciertas divisas en los procesos de lucha como otra importante columna que reúne las reivindicaciones analógicas y las orienta en un sentido familiar, mejor que unívoco.

---

<sup>987</sup> Dussel, E.: *20 Tesis de Política*. Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 87.

<sup>988</sup> *Ibid* p. 88.

<sup>989</sup> *Ibid* p. 88.

<sup>990</sup> *Ibid* p. 88.

Avanzando sobre el término pueblo, encontramos en él una palabra que puede dar unidad a todos los movimientos sin que ello implique caer en la univocidad, homogeneización o síntesis excluyente. Este concepto en nuestro trabajo es estrictamente político. Lo he abordado en este escrito con anterioridad y Dussel lo trabaja, por ejemplo, en *La Producción Teórica de Marx* (1985, p. 400 y ss.). Es un concepto continente, es decir, contenedor -por lo tanto es complejo- del cual se derivan muchas ambigüedades propias de referencia a un horizonte de distinciones analógicas. No se trata de transparentar absolutamente dicha noción que de hecho no lo es. Correríamos, además, el riesgo de caer en un racionalismo inconducente que trastoca en un dogmatismo que termina siendo irracional. Dicha transparencia se trasluce, se hace presente en diversos momentos de los procesos de lucha y conquistas de las reivindicaciones sociales.

El término azteca *altépetl*, el maya *Amaq*, el inca *Llajta* significan comunidad, pueblo, con una intención de inclusión, caída en el olvido y en la actualidad desconocida por el modernismo occidental. A raíz del *estar* aborígen y sus influencias, la categoría pueblo posee otro contenido distinto del eurocentrismo. Esta es una dimensión que podemos inscribir en un mestizaje espiritual-cultural-biológico con incidencias políticas como económicas al momento de concebir dicho concepto. Aparecen en el horizonte de este pueblo los elementos de armonía y cuidado con la tierra, la naturaleza; de no individualismo, egoísmo, de comunidad recíproca (*Ayni*) que produce, por ejemplo una “economía de amparo”<sup>991</sup>, y, en una sintonía de Dussel con Kusch que queremos aportar, dentro de este contexto, la siguiente expresión: “Por ello, en América Latina, por influencia indígena en todo el continente, la palabra “pueblo” significa algo más profundo que en las lenguas romances”<sup>992</sup>.

Por otro lado, el pueblo y la comunidad política no tienen plena identidad, sino que poseen movimientos analógicos entre ambos, unas veces de ida y vuelta y otras de exclusivo apartamiento. El pueblo establece grietas, fracturas, fronteras analógicas al interior de la comunidad política. Dentro de esta dinámica llamaremos *plebs* (en latín) al pueblo como opuesto a las élites, a las oligarquías, a las aristocracias como clases dirigentes de un sistema político. A su vez, esta *plebs*, siendo una parte de la comunidad, tiende a englobar a todos los ciudadanos (*populus*) en un nuevo orden futuro -cuando así se lo plantea- tendiente a conquistar la libertad y las reivindicaciones necesarias anheladas por medio de la lucha intra e intersolidaria de los excluidos. Con todo ello, Dussel cuestiona la crítica al concepto de pueblo que A. Negri, y M. Hardt realizan, tachándolo de sustancialista y por ello de inadecuado.

Dussel, en cambio, se inclina por entender la noción de pueblo de una manera analógica, es decir renovada, reconociendo los distintos aportes de cada grupo étnico, cultural, social, etc., en vez de recaer en un sustrato único. De esta manera, aparece la noción de *articulación analógica* que cada lugar, región, momento, factibilizará para operativizar las luchas.

Como vimos en Política II, con el paso del sujeto al actor político, en este caso el pueblo, se transforma en “actor colectivo político”<sup>993</sup> y no en un sujeto histórico sustancial fetichizado. El pueblo (y aún más referencial, los pueblos) lejos de imponerse como estructura ontológica eterna, al contrario, aparecen ante dichas estructuras dominantes de los sistemas vigentes como coyunturas políticas críticas, cuando cobran conciencia explícita de su *hegemonía analógica*, en lo que hacen a todas las reivindicaciones desde donde se definen “la estrategia y las tácticas”<sup>994</sup>, que lo transforman en un actor capaz de activar cambios profundos, acorde a

---

<sup>991</sup> Véase Kusch, R: *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, T. III, p. 314; *América Profunda*, T. II, p. 110; *El Pensamiento Indígena y Popular en América*, p. 404; *Geocultura del Hombre Americano*, pp. 99-105 en *Obras Completas*, Editorial Ross, Rosario, 2000.

<sup>992</sup> *Ibid* p. 91.

<sup>993</sup> *Ibid* p. 91.

<sup>994</sup> *Ibid* p. 91.

sus conformaciones pluriculturales. Los movimientos sociales lo expresan de esta manera: “El poder se constituye desde abajo”, o como bien lo cantaba A. Zitarrosa, inspirado en A. Gramsci, crece desde el pie.

El intento precedente de Gramsci fue similar; para evitar la sustantivación de la clase obrera como sujeto histórico del marxismo estándar, usa el concepto de bloque. T. Negri y M. Hardt intentaron un trabajo de este tipo, confrontando el concepto de multitud al de pueblo. El concepto de bloque en Gramsci no es una piedra monolítica, sino un conjunto integrable y desintegrable que puede tener contradicciones en su seno, como aportó al respecto Mao Tse-Tung. Puede aparecer con fuerza en un momento y luego desaparecer, en relevancia, de la escena política, una vez que haya cumplido su tarea, si es que pudo lograrlo, ya que los pueblos también son derrotados al respecto. El bloque social es tal porque “procede de los conflictos de los campos materiales (extinción ecológica, pobreza económica, destrucción de la identidad cultural), y que lentamente pasa al umbral de la sociedad civil, y de allí al segundo umbral de la sociedad política”<sup>995</sup>.

Por ello, Dussel asevera más adelante: “Pueblo es un bloque social de los oprimidos y excluidos. En eso se distingue la *plebs* de toda la comunidad dominante, y de la comunidad futura (el *populus*)”<sup>996</sup>. Para el caso de Evo Morales, está de acuerdo el filósofo, en que el pueblo como bloque social de los oprimidos llega a constituirse en bloque histórico en el poder.

Lo popular, entonces, es lo propio del pueblo en referencia al bloque social de los oprimidos, que en política es la última referencia y reserva regenerativa, y que se llama “*hiperpotentia*”<sup>997</sup>. Lo popular permanece así como cultura, como costumbres, como economía, ecología de amparo debajo (*ana*) de todos los procesos, como sucede con pueblos pre-modernos, como los mayas, aymarás, quechuas, etc., que embolsados en la modernidad irán más allá (*ana*) de ella, aportando para una civilización transmoderna, transcapitalista.

Cerramos este parágrafo con la crítica al populismo. Este es un proceso histórico concreto en América Latina, dado aproximadamente entre 1930 y 1954, en donde se organizaron los regímenes populistas, las instituciones o *potestas* populistas. Para Dussel, aquí se trata de proyectos meramente burgueses de emancipación ante las burguesías metropolitanas, y de integración social para el fortalecimiento del mercado nacional protegido, en el contexto entre las dos guerras mundiales.

Las cuasi revoluciones de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón, fueron los acontecimientos que lograron la mayor hegemonía en el Siglo XX; sin embargo no pasaron de ser reformas dentro de un horizonte capitalista de pacto social, con la naciente clase obrera industrial y el campesinado tradicional<sup>998</sup>.

Durante ese siglo XX y hacia su finalización es el populismo, con su marco institucional, el que logró satisfacer muchas de las demandas populares.

---

<sup>995</sup> *Ibid* p. 92.

<sup>996</sup> *Ibid* p. 92.

<sup>997</sup> *Ibid* p. 92. Es la primera aparición que hace el término en este texto.

<sup>998</sup> *Ibid* p. 93. Texto que pueden consultarse: Vilas, Carlos (Comp.): *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994. Mouzelis, Nicos: “XIII. Populismo y clientelismo como modos de incorporación de las masas en sistemas políticos semiperiféricos”, tomado de *Politics and Society*, Vol. 14, num. 3, 1985 (trad. de Carlos M. Vilas).

#### **d) Hiperpotentia**

En una dialéctica totalidad de dominación y “exterioridad”<sup>999</sup> la voluntad de poder del sistema dominador, niega la voluntad de vivir del excluido. Las víctimas del sistema político vigente, que son tal porque no pueden vivir y desarrollarse plenamente en comunidad, incluso deben soportar el traslado de responsabilidad de los efectos negativos, como sucedió con las leyes de flexibilización laboral en el período neoliberal (Arg.), haciendo recaer todos los costos de las decisiones políticas y económicas aplicadas en el marco de un estado que estaba siendo reducido al mínimo y que desamparaba a la sociedad. Esta voluntad de vivir que atraviesa todas dificultades imaginables e inimaginables, es para Dussel, “una infinita fuente de creación de lo nuevo”<sup>1000</sup>. Y más adelante afirma “el que nada tiene que perder es el único absolutamente libre ante el futuro”<sup>1001</sup>. La primera determinación del poder como *potentia* es la voluntad a través de la cual se reencuentra con el *ethos* de la valentía, de la lucha, del arrojo, de la creatividad, etc.

En cambio, el sistema vigente se cierra como una totalidad, como bien supo describir Levinas en *Totalidad e Infinito* y Marx en *El Capital*, según hemos visto previamente. El pueblo guarda una compleja posición; por un lado, es el bloque social de los oprimidos en el sistema, por ejemplo la clase obrera, y por otro lado son los excluidos, por ejemplo, los marginados, los pueblos indígenas que sobreviven. Es en este marco que opera la *conatio vitae conservandi* como una pulsión a conservar la vida transformándose en una pulsión vital analógica, extra-ordinaria, sub-vertidora. En un primer momento “rompe los muros de la totalidad y abre el límite del sistema a un ámbito por el que la exterioridad irrumpe en la historia”<sup>1002</sup>.

Los que están “fuera”<sup>1003</sup> como nadas espectrales, marginados, olvidados, arrojados, obliterados, son figuras intrascendentes para la economía. El pueblo en esta situación es ignorado, no es considerado antes de su lucha, pero cuando comienza a levantarse y querer pasar de la muerte y desazón diaria a la vida, a poder vivir, comienza a hacerse visible y presente en la escena política. Desde esta toma de voluntad y paso voluntario, comienza a operarse el cambio y las transformaciones exigidas desde la “exterioridad”<sup>1004</sup>, desde los excluidos. Avanzando en esta concepción de Poder Liberador, el mismo da un paso más y exige “la fuerza unitiva del consenso”<sup>1005</sup>. El pueblo unido jamás será vencido, versa la expresión histórica y popular, también hecha canción, aún presente en procesos de cambio social, como nos tocó presenciar en Bolivia en este 2012.

Cuando los oprimidos toman conciencia de su situación, se tornan en críticos activos, haciendo perder consenso al poder hegemónico, el cual para continuar en su lógica de autoconservación y reproducción se torna represor. Este es un proceso anadialéctico, en el que el pueblo toma conciencia para-sí, desde esta nueva validez ética y legitimidad política fundada en la participación simétrica de los afectados, en la que se alcanzan acuerdos por medio de razones.

Esta simetría, participación y legitimidad no pueden ser perfectas, como hemos sostenido en numerosas oportunidades, pero dentro de esta lógica poliética es un campo de trabajo para el mejoramiento y la rectificación constante, mientras que en la lógica del capital opera como un recurso-argumento epistemológico que conserva dicha estructura asimétrica

---

<sup>999</sup> *Ibid* p. 94.

<sup>1000</sup> *Ibid* p. 94.

<sup>1001</sup> *Ibid* p. 94.

<sup>1002</sup> *Ibid* p. 94.

<sup>1003</sup> *Ibid* p. 95.

<sup>1004</sup> *Ibid* p. 95.

<sup>1005</sup> *Ibid* p. 96.

fetichizada, por ejemplo, en la formalidad del derecho. A esta toma de conciencia para-sí la llamo toma de conciencia anadialéctica, donde ya no se trata sólo de la conciencia de la clase obrera, sino, de un horizonte de conciencias, un frente de conciencia entretejiéndose intra e interculturalmente y con una dinámica convergente y divergente, trabajando para no recaer o evitar caer en antagonismos bloqueantes; se trata de “todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema”<sup>1006</sup>, y mejor aun, ya no desde la visión negativa del sistema dominador; se trata de la diversidad de sujetos y movimientos sociales, culturales, éticos, que pueden lograr integrarse aún más de lo que lo “habían” hecho en el pasado, borrando fronteras de antagonismos.

En este párrafo hemos hablado de dos elementos: uno material como la voluntad de vida, y otro formal, como el consenso crítico de la situación en que se encuentra conjuntamente con los elementos motivacionales de la lucha, en la intención del proyecto del nuevo orden político, en la esperanza de que otro mundo es posible. Agregamos un tercer elemento arquitectónico analógico, como es el *descubrimiento* de la lucha misma, que llamamos factibilidad de la liberación para alcanzar efectivamente la nueva hegemonía y transformar (*Veränderung*) de manera parcial o radical el orden político vigente. En caso de ser radical, la referencia es el concepto de revolución. En caso de ser parcial, son cambios que, bajo lógicas de este tipo, se constituyen en profundas transformaciones de los tiempos intermedios, como ha expresado Dussel. Estos son tres elementos, dimensiones plurifundamentales en el poder del pueblo, en la conciencia de ser pueblo, en la *hiperpotentia*.

Por otro lado, y de manera relacionada, afirmamos que la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, que puede pasar a una posición hegemónica organizando la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, siendo su manifestación intra e interconectada, la *hiperpotentia* que es el poder del pueblo, su capacidad de ejercer la soberanía y autoridad que re-surge como momento creador de la historia, inaugurando grandes transformaciones y revoluciones. Esta *hiperpotentia* es un antipoder que se constituye como antagonico al poder dominador y su *potentia-potestas*, y Dussel nos acerca la siguiente expresión: “La eficacia de los débiles es mayor que lo que muchos suponen”<sup>1007</sup>. Por ejemplo, los ejércitos napoleónicos fueron derrotados por los haitianos previos al triunfo de la revolución<sup>1008</sup>, como también fueron derrotados por el pueblo español en armas.

Esta **coyuntura** de fuerzas desembozadas, canalizadas, dirigidas, implica que “los pueblos son invencibles... o que hay que asesinar a todos sus miembros cuando tienen *voluntad-de-vida* consensual y eficaz, estratégica y tácticamente. ¡Cuando ejercen el *ethos* de la valentía!”<sup>1009</sup>. Se trata del estado de rebelión explícito y en marcha más allá del estado de derecho y del estado de excepción. El estado de derecho bajo soporte liberal, mientras que para C. Schmidt el estado de excepción indica que detrás de la ley hay una voluntad constituyente. Pero lo que sostiene Dussel, analécticamente, es que el estado de rebelión puede dejar en suspenso al estado de excepción. Dussel muestra este paso a través de un ejemplo: lo sucedido el 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires, cuando el pueblo engañado por el BM-FMI, instrumentos transnacionales de un imperio y de una elite fetichizada nacional, irrumpió en masa en las calles para oponerse al decreto que declaraba el estado de excepción para paralizar las movilizaciones. La *hiperpotentia* operó la consigna “¡que se vayan todos!”, recordando a la *potestas* que se impone donde está la última instancia del poder y volteando la presidencia de F. De la Rúa. En este caso, el estado de rebelión dejó sin efectos el estado de excepción.

Luego, se puede analizar infinitamente qué es lo que fue sucediendo a partir de ese momento y en adelante pero eso es otro tema. Luego podemos decir que dicho pueblo operó

---

<sup>1006</sup> *Ibid* p. 97.

<sup>1007</sup> *Ibid* p. 98.

<sup>1008</sup> Lo profundizaremos más adelante.

<sup>1009</sup> *Ibid* p. 98.

una primera y necesaria etapa destructiva, derribando los muros de una política empobrecedora, pero que falló en el paso siguiente deconstructivo (qué toma y qué deja de la vieja estructura) y falló aún más en el horizonte constructivo de el/los proyectos para un nuevo orden. Pero a los efectos de lo que aquí señalamos nos parece claro el ejemplo para significar que esta voluntad de la *auctoritas* delegada (G. Agamben) quedó anulada por una voluntad anterior, anadialéctica; como es la voluntad del pueblo o el poder como *hiperpotentia*.

El pueblo está y es, es decir, está siendo el actor político no sustantivo ni metafísico en una coyuntura y como bloque que se manifiesta y desaparece como un huracán de liberación - parafraseando a Hinkelammert- con un *nuevo* poder que está debajo (*ana*) de la *praxis* de liberación antihegemónica de las víctimas que pueden transformar las instituciones excluyentes, asimétricas, egoístas por excelencia etc.

### e) Principios políticos de liberación

Ahora, entrando en la parte crítica de la arquitectónica política, abordaremos con precisión los principios anadialécticos que la constituyen, intentando mostrar con mayor contenido cómo se forman, qué relación tienen entre sí y qué dinámica le imprime a la política de la liberación. Por otro lado, los políticos que son capaces de crear novedad en la historia, innovando acciones e instituciones y que se juegan, en primer lugar, por los excluidos, las víctimas y los pobres, son políticos que tienen principios claros y bien explícitos. Tal era el caso del político de Anenecuilco, Emiliano Zapata, quien sostuvo, en lo que hace al principio material crítico, que la tierra es para los que la trabajan con sus manos.

En cuanto al principio formal crítico: siempre tomaremos juntos las decisiones y luego que nadie se *raje*; en cuanto al principio de factibilidad crítico, la decisión llevada por el contexto a su última instancia: empuñaremos las armas para defender la tierra frente a los Ayala y su plan dinerario y no humanista. Algo similar sucede con el pensador y militante haitiano J. A. Louis Juste, que en su principio material sostiene una economía de cuenta propia, autónoma, de la metrópolis; luego, el vivir libres o morir y por último, la superación del vudú. Este tema lo profundizaremos más adelante.

Los principios normativos políticos subsumen a los principios críticos-éticos en el campo político y, a su vez, constituyen de esta forma *ad intra* (por dentro) al poder político. Podemos decir en este caso cómo un poder ético en ejercicio político de amparo, dista proporcional y diametralmente opuesto del poder economicista, del poder colonizador. He desarrollado previamente la temática de *Subsuntion* positiva que la política hace de la ética. Aquí, a los fines de no perder el hilo reflexivo, señalo estos puntos con precisión para seguir avanzando. Este poder político, de contenido ético, se referencia en cuanto introyecta el poder del pueblo o al pueblo como poder (*potentia*) de efectivos cambios que esos seres humanos necesitan, a su vez, desde el *ejercicio delegado* del poder, desde las instituciones (*potestas*). Esta intención (*intendere*) política liberadora asume la negatividad social como materia, combustible y estímulo para operar cambios, rectificaciones y transformaciones. “El efecto negativo político es un error; a los errores se los puede ignorar (lo hacen los políticos injustos, que son sepultados por su ceguera) o se los reconoce y corrige (propio de los grandes políticos)”<sup>1010</sup>.

Con esta actitud de los grandes políticos se plantea una *solidaridad analéctica* que viene de más acá y se dirige a un más allá de la fraternidad del nosotros restringido de la comunidad hegemónica en el poder. Solidaridad que parte desde las víctimas y se dirige hacia un proyecto inclusivo. Ahora bien, en qué sentido la víctima lo es arquitectónicamente. En

---

<sup>1010</sup> *Ibid* p. 101.

sentido material la víctima no puede vivir, esto es, no puede producir y reproducir condiciones dignas y plenas de vida; en sentido formal, la víctima no puede desarrollar su vida siendo excluida de la participación a raíz de las decisiones que sufre, y en sentido fáctico, el sufrimiento, la irrealización de sus derechos con el no reconocimiento de los nuevos derechos emergentes de su marginación, muestran la no eficacia del sistema para con esos grupos o masas de victimados.

Entonces, ¿por qué plantear arquitectónicamente la formulación de los principios? Podemos rescatar una respuesta en Dussel, aunque él no plantea explícitamente la pregunta. En un sentido imperativo ético y no meramente categórico dice que:

(...) *debemos criticar o negar* como sostenible a todo *sistema político* o a las acciones o instituciones cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas oprimidas o excluidas. No se puede ser cómplice de la dominación política, que es cumplimiento de un ejercicio del poder que, en vez de ser obediente delegado del pueblo, se ha convertido en despótico ejercicio fetichizado del poder<sup>1011</sup>.

### ***e.1) Principio material crítico liberador***

La política ha sido definida como voluntad analéctica, es decir, como voluntad de vivir, consensual y factible, y no como mera voluntad de poder restringida a los perímetros del capital. Las políticas liberadoras deben intentar por los medios posibles que todos sus miembros vivan bien, que aumente la cualidad-cualidad de sus vidas y “en eso consiste su normatividad como obligación analógica (...) ética”<sup>1012</sup>. La esfera material nos dirige al *contenido* de la política. Esto lo he desarrollado extensamente con anterioridad. Señalaré ciertos puntos con precisión para no perder los hilos conductores. No se trata de una mera materialidad objetual, cosificadora, sino de la vida de los sujetos. La vida humana es el criterio material por excelencia. Tampoco hay una reducción de la vida a la vida humana, como también hemos desarrollado. He circunscrito el tema en cada esfera para transitarlas integradamente.

Planteamos una ecología de la liberación (Naturaleza) que para las culturas aborígenes, en este caso de *Abya Yala*, es sagrada. Esta propuesta se focaliza en la vida humana, en cuanto ésta determina a la economía y no a la inversa, es decir, la economía por sí sola no existe. Luego, pero solo como segunda instancia, sus efectos positivos o negativos vuelven hacia los sujetos. Por otro lado, y en esta tónica es esta vida humana que ha emplazado actualmente a la naturaleza (vida natural). Es esta vida humana que está siendo destruida en el marco pentacentenario de conquista-colonización-aculturación-dominación. Se trata de reconstruir esta vida humana de manera liberadora, de plantear otras formas de vidas humanas que no emplacen a la ecología. Este trabajo se ocupa de la vida humana sin un compromiso ontológico específico, que exija la conversión unidimensional para entender y pertenecer a dicha comunidad. En esta propuesta fácilmente se deduce que los distintos compromisos ontológicos de los grupos sociales son oprimidos por la *gran totalidad* dominadora del sujeto conquistador, del capital, del sistema, etc.

La propuesta filosófica para este caso es más amplia que la teología<sup>1013</sup> y puede integrarla e integrarse. Por otra parte, la vida humana es el contenido último de toda institución

---

<sup>1011</sup> *Ibid* pp. 101-102.

<sup>1012</sup> Cf. *ibid* p. 102.

<sup>1013</sup> Me refiero al hecho que para una propuesta filosófica-ética como esta, no es necesario una adhesión religiosa particular para desarrollar sus criterios, sino que incluye a la diversidad religiosa-ético-política para una posible articulación en un espacio común, eso es inclusión de la diversidad cultural.

política. En este sentido crítico, la política es poder vivir en condiciones dignas, óptimas, plenas. La antipolítica o política dominante es vivir con poder siempre tras un *plus*, un *aumento* que proporcione una ventaja comparativa para poder dominar, sojuzgar o matar, venido el caso. La afirmación de la vida de la víctima y el reconocimiento de su imposibilidad y dificultad de vivir a raíz de la injusticia y opresión del sistema, es lo que permite comenzar los procesos de rectificación y aumento de la vida de la comunidad, o del nuevo sistema que pudiera originarse. “La mera reproducción de la vida del pobre exige tales cambios que, al mismo tiempo, produzcan el *desarrollo civilizador de todo el sistema*”<sup>1014</sup>.

En Dussel, la noción de progreso cambia de dimensión, ya no ha de encontrarse en la esfera egoísta, en la economicista, en la tecnocrática, etc., sino en la esfera ética, comunitaria, política, ecológica, en el crecimiento histórico de la vida de toda la comunidad. Esto significa que dicho crecimiento ha de ser sostenido. Es por este tipo de solución a las insatisfacciones y condiciones adversas para el desarrollo de la vida de las víctimas, que los sistemas históricos han progresado.

Por otro lado, no puede caer en el olvido la figura del político cuando por ejemplo, sólo consideramos que es una caricatura importante para el orden de la estructura. Se olvida con frecuencia, sea por alienación, dominación, desorientación, etc., que el político, como representante, posee la obligación responsable de desarrollar la vida de todos los ciudadanos, priorizando a los excluidos. La política, en este noble sentido, en referencia obediencial, es en primer lugar esta responsabilidad por la vida de la víctima. “Esta exigencia normativa fundamental constituye el momento creativo de la política como liberación”<sup>1015</sup>.

El principio general puede formularse de la siguiente manera: Debemos y podemos producir y reproducir la vida de las víctimas reconociendo la existencia de su sufrimiento, descubriendo las causas de dicha negatividad, trabajando para el cese de dicho sufrimiento y transformando adecuadamente las instituciones que, de hecho, liberarían y aumentarían la calidad-cualidad de la vida en comunidad<sup>1016</sup>.

### ***f) Dimensiones del principio material crítico***

El campo político traspasa los campos materiales que podemos establecer según un orden de prioridad, dependencia y codeterminación ética en lo ecológico, económico y cultural. El principio crítico material despliega, en cada uno de estos campos, exigencias específicas en torno a la vida de todos los ciudadanos.

#### ***f.1) Sub-esfera ecológica***

En la sub-esfera ecológica la vida humana se encuentra en peligro directo de su extrema extinción. En febrero de 2012 fuimos invitados a La Habana un centenar de intelectuales de diferentes naciones del mundo, a debatir junto a Fidel Castro Ruz sobre la paz y la preservación del medio ambiente, tendiente a fortalecer la red de redes en defensa de la humanidad. Al día siguiente de dicho encuentro, nos reunimos en Casa del Alba Cultural para trabajar sobre dicha red e inaugurar un nuevo sitio llamado “una especie en peligro de extinción”. Si uno accede a dicha red puede encontrar un discurso de Fidel Castro pronunciado

---

<sup>1014</sup> *Ibid* p. 102.

<sup>1015</sup> *Ibid* p. 103.

<sup>1016</sup> Cf. *ibid* pp. 103-104.

en Sao Paulo en el año 1992, alertando sobre esta especie humana en peligro de extinción<sup>1017</sup>. Este es un tema crítico determinante, en donde los intelectuales de las más diversas líneas, culturas y países, acuerdan en decir que dicha crisis ecológica y de la vida humana, es inminente. Por otro lado, debemos reconocer que no todos los países organizan encuentros de este tipo ni todos los intelectuales y políticos se reúnen a debatir e implementar soluciones para estos problemas que hoy todos reconocemos.

Desde la bomba atómica y la progresión geométrica de la contaminación del planeta y el espacio sideral, la desaparición de la vida es una posibilidad factible que avanza sobre el campo de lo imaginado y lo no imaginado. Desde este condicionamiento, la violencia de la contaminación acorta las vidas, genera una insuficiente calidad en la salud de la población, degradando las condiciones de la corporalidad viviente de los ciudadanos. Por contrapartida, esto es empleado por el sistema para favorecer y fundamentalizar un modelo médico hegemónico, la medicalización de la vida y el hospitalo-centrismo. Este tema lo abordaremos en el texto crítico “Medicina para la Liberación”.

Por otra parte, lejos de decrecer la dimensión política o caer en desuso, se le plantea al político, a los políticos, una responsabilidad de obligación mayor, como no conocieron en otros tiempos en que la visión era de recursos inagotables de aire, agua, tierra, madera, metal, etc. Hoy es inmensa la responsabilidad frente al descubrimiento de los recursos no renovables dentro de las coordenadas de tiempo de existencia humana. La Tierra es finita y ha sido empequeñecida en una concientización de los recursos que pueden acabarse. Al parecer, esta modernidad y su modo de vida, que se había regodeado en ser el tiempo de las luces, dejando detrás el tiempo de las tinieblas, no hizo otra cosa que convertir al mundo en una caverna global<sup>1018</sup>, conquistando a la naturaleza, a las culturas, contaminando y extinguiendo especies en cada uno de sus rincones.

Con un sentido sintético de nuestras tradiciones, podemos decir, respecto a los bienes no renovables, que son sagrados, finitos e irremplazables. Es necesario responder con amistad, amor y sabiduría frente a ellos, para que ellos sigan propiciando y cuidando de la vida humana. Esta es la gran herencia y legado que podemos dejar a las generaciones actuales y futuras. Esta es una nueva exigencia y una de las principales de la *nueva política*. Este principio puede formularse así: “Debemos y podemos actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una vida perpetua”<sup>1019</sup>. Este es un postulado que conduce a maximizar las acciones en un contexto de depredación. Kant planteó el postulado de la Paz Perpetua en un contexto álgido pero sin criticar el eurocentrismo de su cultura. Vinieron los siglos XIX y XX, plagados de guerras a raíz de la construcción de dicho eurocentrismo. Nosotros hemos avanzado en la crítica al etnocentrismo y al eurocentrismo y estamos en mejores condiciones, en las que debemos y podemos evitar que la depredación avance geoméricamente.

## ***f.2) Sub-esfera económica***

En esta sub-esfera de la política, el sistema económico capitalista se ha transformado en el principal peligro, tanto ecológico como social-cultural. El sistema, con su lógica *ad intra* (al interior) de aumento de la tasa de ganancia en su dimensión de racionalidad instrumental, avanza con una lógica destructiva de la vida tanto en la Tierra como en el espacio sideral, contaminándolo. Por la misma lógica de aumento de dicha tasa, reduce los salarios al mínimo -si no los elimina- reproduciendo pobreza, desocupación, exclusión. Estos son temas

---

<sup>1017</sup> Del encuentro en La Habana se publicó al mes un libro que compila nuestras participaciones e intercambios, llamado *Fidel Castro con los intelectuales. Nuestro deber es luchar*. Editorial José Martí, La Habana, Cuba, 2012.

<sup>1018</sup> Este concepto lo trabajaremos de manera integrada más adelante.

<sup>1019</sup> Cf. *ibid* p. 104.

desarrollados ampliamente con anterioridad y esto nos permite avanzar sintéticamente para abordar esta esfera.

El principio de esta sub-esfera puede formularse de la siguiente manera: Debemos y podemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y el crecimiento de la vida humana y no los del capital<sup>1020</sup>. Este es un imaginario siempre en marcha y renovándose en el pueblo, en el inconsciente popular, que con debida articulación en las nuevas experiencias de las poblaciones, pueden extenderse a economías sociales alternativas, de amparo, de liberación.

### ***f.3) Sub-esfera cultural***

En esta sub-esfera de la política hay que “superar”<sup>1021</sup> la modernidad colonizadora y su eurocentrismo por medio de la afirmación de la pluriculturalidad<sup>1022</sup> al interior de las naciones y regiones. Pienso que Dussel aún no concluye dicha superación del etnocentrismo y eurocentrismo histórico-metafísico, al omitir a la revolución haitiana con un adecuado desarrollo e incorporada en un esquema general de historia, introyectando el eurocentrismo en el latinoamericano-centrismo. Esto lo desarrollaré más adelante, cuando me ocupe de Haití.

De esta manera, nuestra noción de popular no solo tiene la visión de naturaleza y comunidad aborígen, sino también las nociones de naturaleza y comunidad afros legadas desde la primera revolución. Entonces, este principio, ahora más concretamente construido de manera plural, puede formularse de la siguiente manera: “Debemos y podemos apoyar las identidades culturales de todas las comunidades, defendiendo, rescatando, las distinciones culturales cuando se intente unidimensionalizar visiones, lenguas, economías, desde la dominación de una de ellas, sea quechua, aymará, *ewe*, moderna europea, criolla, etc.”<sup>1023</sup>. Debemos y podemos efectuar una revolución pluricultural en este sentido. Casos similares podemos observar en Bolivia y Ecuador<sup>1024</sup>.

### ***g) Principio formal crítico***

En la actualidad, la esfera democrática de este principio es determinante. El cumplimiento de este campo democrático normativo nos permite realizar acciones legítimas, reorganizando nuevas instituciones legitimadoras<sup>1025</sup>. Los distintos sujetos oprimidos, nuevos movimientos sociales, étnicos, clases proletarias, etc., poco a poco van tomando conciencia y creando consenso operacional ante sus intolerables situaciones, donde la frontera del *disenso* frente al acuerdo del sistema vigente se hace cada vez más *amplia*, explícita y marcada. La obediencia al poder, como dominación legítima, según Max Weber -pero en realidad poder fetichizado- pierde vigencia cuando el pueblo descubre que casi todas sus muertes no son naturales sino planificadas, es decir, que se deben al sufrimiento de la aplicación de un sin número de decisiones políticas egoístas.

---

<sup>1020</sup> Cf. *ibid* p. 104.

<sup>1021</sup> Cf. *ibid* p. 104.

<sup>1022</sup> Dussel emplea el término multiculturalidad (véase p. 104). Prefiero utilizar el término pluriculturalidad (véanse dichos términos el Léxico al final de este trabajo o en Bauer, Carlos: *Diccionario Crítico al Eurocentrismo*. UNC, Córdoba, 2011.

<sup>1023</sup> Cf., Dussel, *ibid* p. 104.

<sup>1024</sup> Cf. *ibid* p. 104.

<sup>1025</sup> En nuestro texto: Bauer, Carlos “*Entreculturalidad...*”, UNC, Córdoba, 2012, analizo la rica discusión en torno a la democracia en Latinoamérica de, por ejemplo, Curtiss con Trotsky, allá por la década de 1930 y avanza en un concepto de democracia, como equilibrio entre las partes.

Dice Dussel: “El consenso de los dominados es el momento del nacimiento de un ejercicio *crítico de la democracia*”<sup>1026</sup>. No se trata -como nos parece que queda claro- de una democracia liberal operada desde élites, sino de una democracia liberadora puesta en marcha desde un equilibrio entre culturas. En la visión de Dussel, la democracia ha sido siempre un sistema institucional como, por otro lado, un principio que deberá superar los límites de las definiciones impuestas por miembros de la comunidad, que restringían dicho concepto para beneficio propio. Esta lucha había sucedido incluso en el *demos* griego para poder llegar a la *isonomía*, es decir, al igual derecho.

Ahora la propuesta del institucionalismo analéctico (*anápolis*) no consiste en ampliar la misma casa, en incluir al otro en el mismo sistema de lógica excluyente, es decir, llevar al otro a *lo mismo* que el capital, como el antiguo sistema depredador, sino que las nuevas participaciones creadoras de un consenso analéctico-abierto debe y puede -en un proceso de igualdad y distinción, en un nuevo momento histórico-institucional- crear un nuevo orden amplio y de vida, en sentido plural no elitico. “No se lucha por la *inclusión* sino por la *transformación*, contra Iris Young, J. Habermas y tantos otros que hablan de inclusión”<sup>1027</sup>. El planteo nos parece claro: no se trata de incluir en un sistema que es por lógica excluyente y fabricante de exclusiones, sino de transformarlo y crear sistemas de lógicas incluyentes que reconozcan sus fallas, que no las tapen y que las corrijan permanentemente.

Democratizar en estos marcos nuevos es un proyecto siempre en marcha, de apertura histórica y no de acabamiento y fin de la historia. Dicho principio puede formularse de la siguiente manera: debemos y podemos alcanzar consensos críticos a través de la participación concreta en condiciones simétricas, no eliticas de las víctimas del sistema político, por la sencilla razón de que son afectados por las decisiones acordadas en el marco reducido de un pasado institucional<sup>1028</sup>.

Para avanzar sobre lo formulado debemos ocuparnos del *principio de liberación estratégica*. Es la factibilidad, el último eslabón de la cadena. Aquí se trata de *eleva*r a la práctica la renovada experiencia de lucha por otras ecologías, economías, culturas, por medio de los consensos logrados en marcha y a la vez, con posibilidades de revisión, replanteo y autocrítica. Dicho principio podría formularse de la siguiente manera: “Debemos y podemos, maximizando la posibilidad de nuestras acciones consensuadas, tener como criterios viables las acciones de instituciones de liberación y transformación de la condición de víctimas”<sup>1029</sup>. Se trata de espíritus de cuerpos creativos en la emergencia de la *hiperpotencia*, en busca de una vida justa, buena, bella. “Un pueblo decidido y rebelde, en estado de rebelión, no puede ser en definitiva ni militarmente derrotado, comentaba K. Von Clausewitz ante el desastre de Napoleón en España, situación hoy repetida por Estados Unidos en Vietnam e Irak”<sup>1030</sup>.

### ***g.1) Las políticas como nobles oficios***

Sintetizaremos en torno a esta esfera algunos elementos principales abordados. Dentro de la lógica de esta política, no se sugiere que el político que ejerce un poder obediencial no vaya a cometer errores. Tendría que tener inteligencia infinita, a velocidad infinita, es decir, ser un dios o un arquetipo. La voluntad inteligente de la noble política mantiene abierta y vinculada la dimensión del reconocimiento de los errores, surgidos como efecto de las decisiones operadas conjuntamente con la dimensión de rectificación de dichos errores por la

---

<sup>1026</sup> Dussel, *ibid* p. 105.

<sup>1027</sup> *Ibid* p. 106.

<sup>1028</sup> Cf. *ibid* p. 105.

<sup>1029</sup> Cf. *ibid* p. 107.

<sup>1030</sup> *Ibid* p. 108.

amistad y el amor ejercido desde la comunidad en la que opera, debido a la responsabilidad con la que se constituye y desempeña en sus tareas.

Mientras que la *intelligentzia* de la política autoritaria, elítica, acrítica, no conecta la dimensión de los errores que comete para subsanarlos, sino que, al contrario, se autoconcentra y focaliza en la reproducción y competencia para su “*bienestar*”, profundizando la extracción de valor al trabajo vivo. Una política que vive por tapar y profundizar errores que no reconoce, que en el mejor de los casos, si no hay otra alternativa, se disculpa formalmente de ellos. Otra política que vive para proyectar la corrección de errores y que se disculpa subsumiendo la formalidad en la rectificación efectiva y concreta.

Las políticas que desarrollan estas lógicas de vida cumplen con la pretensión política de justicia. Lo justo es rectificar errores y subsanar efectos de la condición humana finita, creando política de amparo. La finitud humana no puede evitar errores, pero nada la imposibilita de corregirlos, concientizarlos como históricos, en vez de congelarlos, fetichizarlos, con una conciencia ontológica de un poder autoritario que no se mueve al respecto, que no baja, que se mantiene en su trono, *country*, palacio, etc.

Los tres principios políticos críticos, en articulación, son una base de multifundamentación política, que genera las condiciones de posibilidad para el desempeño de la pretensión de justicia crítica política. Dichos principios, en articulación, permiten descubrir, de manera dinámica, los errores cometidos, ya que, la falta de articulación de principios acrecienta los errores al infinito. Dicha dinámica, a la vez que descubre los errores, puede ir planificando las soluciones, por la sencilla razón de que está habituada a detectar, dónde es que está fallando la articulación. Por ello es indispensable que la nueva política se constituya desde abajo, con los sentidos vivos, prestos, y las aplicaciones y herramientas a la mano. La maximización de este horizonte es la del héroe, por ejemplo, Miguel Hidalgo y Castilla, quien puede enfrentar incorruptiblemente a la muerte que le impone la política dominadora.

Escribe un joven a los dieciocho años de edad, en un momento crucial de su vida, en la que su padre decide trasladarlo de universidad, buscando un lugar más propicio y menos licencioso para el estudio:

La gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad [...] Los más grandes hombres de los que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido *ennoblecerse* a sí mismos [...] ya] que el hombre más feliz es el que ha sabido hacer feliz a los demás, y la misma religión enseña que el ideal al que todos aspiran es el sacrificarse por la humanidad<sup>1031</sup>.

#### ***h) Praxis de liberación***

A partir de este párrafo nos focalizaremos en el horizonte de la *praxis* y la transformación. Distinguiendo tres tipos, decimos, por un lado y en sentido material, que “la *praxis* indica la actualidad del sujeto en el mundo”<sup>1032</sup>; en segundo lugar, y en sentido consensual, *praxis* política es presencia en el campo político; y en tercer lugar y en sentido crítico, la *praxis* de liberación cuestiona las estructuras hegemónicas, propiciando transformaciones institucionales que cambian parcial o totalmente dichas estructuras.

La acción política interviene en dicho campo, modificando ana-sustancialmente la arquetónica dada. Los operadores de los que aquí hablamos son los movimientos sociales y

---

<sup>1031</sup> Marx, K: *Reflexiones de un joven al elegir profesión*”. Obras fundamentales, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 4 y en Dussel, *ibid* pp. 109-110.

<sup>1032</sup> *Ibid* p. 111.

políticos. “Todo sujeto, al transformarse en actor, más cuando es un movimiento o pueblo en acción, es el motor, la fuerza, el poder que *hace historia*”<sup>1033</sup>. El horizonte de la “actividad crítico-práctica”<sup>1034</sup> es el que será denominado *praxis* de liberación. Marx y Horkheimer la llaman *Befreiungspraxis*.

Dussel sostiene que esta *praxis* posee dos momentos<sup>1035</sup> pero prefiero sostener tres momentos de este horizonte. En primer término, un aspecto *negativo*, esto es, destructivo, derribando la visión totalizante; en segundo término, un aspecto negativo-positivo o positivo-negativo que es de-constructivo de desarme y asimilación de los elementos útiles y desechables de la estructura criticada, y en tercer término, un momento positivo de salida y construcción de lo nuevo. Tres áreas vinculadas, pero que a su vez guardan estas especificidades. Esta *praxis* de la liberación exige principios y coherencia entre ellos, como hemos expuesto a lo largo del trabajo; a su vez, estructuralmente requiere de paciencia infinita, como la de los pueblos aborígenes, así como el enfrentar a la muerte a lo Hidalgo, si es preciso.

La *praxis* de liberación posee diferentes niveles a tener en cuenta. El primer nivel es el horizonte del *postulado político*, por ejemplo, “*otro mundo es posible*” o “*un mundo donde quepan todos los mundos*”. La esperanza a lo E. Bloch, como expusimos previamente, circula, allana caminos y conecta principios *ad hoc*, para un futuro que debemos y podemos hacer posible. El segundo nivel es el bosquejo *de un paradigma o modelo de transformación posible* que va avanzando desde la teoría, extendiendo sus formulaciones en el tiempo para poder avanzar en los detalles. El tercer nivel es más concreto, trabaja sobre proyectos de transformaciones posibles políticas, críticas, que operan los partidos políticos críticos de liberación, como también equipos de científicos que pueden estar conformados por ciencias políticas, economistas, pedagogos, médicos sociales, etc. Es preciso diagramar proyectos de corto, mediano y largo plazo.

El cuarto nivel se refiere al actor político y su claridad estratégica en la acción transformadora. Se trata del nivel de la implementación de los proyectos de manera administrativa y coyuntural, teniendo en cuenta, a su vez, la transformación de las instituciones. Nivel respecto de la *prudentia* (sabiduría práctica) de los actores políticos dentro de un sistema democrático de producción de decisiones consensuadas desde abajo. El quinto nivel se refiere al trabajo sobre las *tácticas de eficacia*, que son las necesarias mediaciones para efectuar las estrategias formuladas y decididas práctico-teóricamente. El sexto nivel es el que corresponde a la elección de los *medios adecuados*, referente a lo propuesto para operar, pero con vista a los postulados, paradigmas, proyectos, actores concretos y tácticas precisas que posibiliten una articulación a corto, mediano y largo plazo, maximizando el porcentaje de efectos positivos y aumentando la intensidad de los mismos.

La lucha reivindicativa de los nuevos movimientos sociales es el mercurio, el plasma, los vasos comunicantes, la savia que interconecta estos niveles y todos estos elementos. Nos resulta claro de esta manera que la *praxis* de liberación no es ni una mera aplicación teórica ni una práctica solipista, opresiva, autoritaria, privilegiada, superior, de un único sujeto, sea él líder de clase, de género, étnico, etc. Como hemos analizado a lo largo del trabajo, se trata de un acto intersubjetivo-intercultural, colectivo, con consenso recíproco sin negar el liderazgo, sino, articulándolo, pero esta vez obediencialmente. “El liderazgo es servicio, obediencia, coherencia, inteligencia, disciplina, entrega”<sup>1036</sup>.

Dicha lucha reivindicativa, emergente de la voluntad de vida, produce a través de los movimientos colectivos nuevas organizaciones. Estas organizaciones significan el pasaje de la

---

<sup>1033</sup> *Ibid* p. 111.

<sup>1034</sup> Marx, K: *Tesis sobre Feuerbach*, 1 (Marx, 1956, *MEW*, 3, p. 533) en Dussel, *ibid* p. 111.

<sup>1035</sup> Véase Dussel, *ibid* p. 112.

<sup>1036</sup> *Ibid* p. 116.

*potentia* a la *potestas*<sup>1037</sup>. Este *desdoblamiento*<sup>1038</sup> es necesario, puesto que sin organización el poder del pueblo es exclusiva *potentia*, y potencia intensa y excluyente del momento organizacional pensante, para que se den nuevas instituciones. De esta manera, no sólo puede poner los medios, sino, que los organiza justamente para la sobrevivencia. Luego, en este extenso plano organizacional, la diferenciación de funciones es imprescindible e inevitable. Esta diferenciación es la que debe y puede articularse para la gestación de un consenso amplio, repartido, desde abajo.

Aún en el sandinismo se acostumbraba a bajar las órdenes desde arriba a las masas sandinistas, cosa que el zapatismo logró superar con su filosofía desde abajo, como hemos hecho referencia numerosas veces. Por otro lado, los vanguardismos estructurantes, elíticos, burocráticos, autoritarios, pueden ser superados por propuestas de base complejas, plurisubjetivas y pluriprincipales. Es necesario regenerar la política, los partidos políticos, con propuestas nobles, complejas, críticas, de este tipo, como “con el compromiso del que se arremanga la camisa, se saca los zapatos y entra a ensuciarse, a ampollar las manos... junto al pueblo. ¡Es necesario una nueva generación de políticos, jóvenes quizá, que asuman con entusiasmo el noble oficio de la política!”<sup>1039</sup>.

### ***i) Construcción de una nueva hegemonía***

El sistema institucional vigente, ejerce poder hegemónico, cuando la comunidad política lo acepta con un consenso mayoritario y sostenible. Por otro lado, el sistema empírico vigente, para alargar su *vida perpetua*, trastoca lo que es producto de un pacto y consenso social, en algo “natural” y “divino” que logra -incluso cuando el sistema no es eficaz para reproducir la vida de la población- mantenerlo y continuar el aumento de su riqueza y acumulación elítica. Pero incluso tarde o temprano, esta última brida ontológica-ontomaniaca cae, cuando el pueblo toma conciencia de la dinámica de producción social, de las injusticias cometidas para con dicho pueblo y las demandas necesarias para vivir digna y plenamente.

Al irrumpir una nueva conciencia colectiva, la crisis de hegemonía se torna inevitable. De esta forma la *praxis* de liberación es crítica cuando es antihegemónica; esto, en lo que hace a su calidad. En lo que respecta a su cantidad, se define por oposición. Dicha *praxis* aumenta en la medida en que la legitimidad hegemónica vigente disminuye. “Éste es el pie de barro de la estatua de hierro y bronce en su cabeza y cuerpo descrito por el profeta Ezequiel en el pensamiento semita”<sup>1040</sup>.

Cuando la clase dominante pierde hegemonía, ya no puede “apoyarse” en el pueblo; aumentan así los niveles de corrupción, comprando lo que no adhiere voluntariamente, como aumenta la dominación por represión, a fines de conservar la estructura. La *praxis* de liberación no se apoya en el pueblo, no le provoca peso ni le da más pesar (*plus peso*), sino, que parte desde abajo como *plebs* que constituirá el *populus*. En este proceso de disenso popular frente al consenso empírico vigente, es inevitable la coacción y la violencia. Por un lado, y a los fines de este trabajo, Dussel llama *coacción* a todo uso de la fuerza cuando está fundada en el estado de derecho.

Por este motivo, la sociedad política posee el monopolio del uso de dicha coacción fundada en la ley dictada por el cuerpo debatiente imponiéndose obedecerlas, obedeciéndose

---

<sup>1037</sup> Por *potentia* hemos entendido que es el poder del pueblo, de los movimientos sociales, y por *potestas* el poder que da instituciones para ejercer delegadamente el poder concretamente.

<sup>1038</sup> Por un lado, el poder en sí potencial, intersubjetivo, no unidimensional o sustancial, con un sustrato de fondo pasa a un poder para sí institucional, intersubjetivo, histórico-crítico.

<sup>1039</sup> *Ibid* p. 119.

<sup>1040</sup> *Ibid* p. 120. Recupero esta imagen que nos resulta útil para graficar lo dicho.

en realidad a sí mismo. Este esquema empírico entra en crisis cuando los movimientos sociales (pueblos) descubren sus nuevos derechos que no son reconocidos, optando por luchar por ellos y teniendo que crear nueva legitimidad. Se trata de la legitimidad *B* del sistema *B*. Por otro lado, la acción violenta es definida por Dussel como aquella que no articula al pueblo en su diversidad de reivindicaciones, sino, que opera por medio de una vanguardia o sujeto único “portador” de todos, pero a su vez, no contando con el *aliento* colectivo consensual de la nueva legitimidad crítica (S. B.). Entonces, “*Violencia* también es la acción de la fuerza contra el derecho del otro (de la justificable institución legítima; o del actor de la praxis de la liberación); ¡Es siempre un crimen!”<sup>1041</sup>.

La legitimidad no es un proceso sustancial, sino, consensual, justo, cuando M. Hidalgo, en caso extremo, empuña las armas, lo que era ilegal para las leyes de India (sistema colonial); no ejerce violencia, sino, coacción legítima-liberadora porque el contenido está consensuado, popularmente por reivindicación de sus reclamos. Lo mismo sucedió con G. W. Washington, para tomar el caso de los posteriores adalides del derecho y la democracia.

La *hiperpotentia*, movimientos populares, el pueblo, deben y pueden construir el poder abajo. La sede de este poder es el pueblo, su diversidad. De esta forma la *praxis de liberación* se torna de hecho e inevitablemente creativa, o mejor, *crea vida*. Teniendo en cuenta estos elementos, dicha articulación de reivindicaciones “va construyendo el *hegemón analógico* que es sostenido por todos transformándose en la nueva propuesta fruto de la praxis de liberación popular. ¡Un mundo donde quepan todos los mundos! es el postulado”<sup>1042</sup>, plurimundo o mundo plural, como prefiero expresar.

#### *j) Transformación de las instituciones políticas*

Es preciso avanzar sobre los términos reforma, transformación y revolución. No es que no los hayamos abordado previamente. Basados en lo que he desarrollado aquí, los trato para precisar matices atinentes a esta esfera de *praxis liberadora*. Las transformaciones institucionales cambian la estructura de la *Potestas 1*, creando nueva institucionalidad hacia la *Potestas 2*. Esta transformación, que podemos llamar de carácter analéctico, es creación institucional y no mera *toma* del poder. “El poder no se *toma* sino que se ejerce delegadamente, y si quiere ejercer delegadamente de manera *obediencial* es necesario *transformar* muchos momentos institucionales (transformaciones parciales, no reformas, o todo el sistema)”<sup>1043</sup>.

Por un lado, la filosofía política crítica sin ansias de totalización; enuncia y expone explícitamente los principios y criterios fundamentales de transformación. Es, por ejemplo, lo que se propone esta política de la liberación crítica. Por otro lado, los movimientos sociales, los partidos políticos, los grupos de científicos -entre los que se encuentra el filósofo político- elaboran proyectos y ejecutan las transformaciones en los niveles ecológico, económico, cultural, etc.

Las instituciones son necesarias para la reproducción material de la vida, para desarrollar legitimidad, eficacia instrumental técnica y administrativa, pero que sean necesarias no quiere decir que sean eternas y mucho menos, no transformables. Por el contrario, toda institución sufre un proceso *entrópico*, ya que ha nacido en un tiempo determinado, respondiendo a problemas situados en el mismo tiempo y lugar, el que tiene nuevos desafíos que impulsan su transformación.

Dussel, basado en el texto de R. Luxemburg, *Reforma o Revolución*, comienza a distinguir los términos propuestos en este párrafo. No se trata sólo de una oposición, sino,

---

<sup>1041</sup> *Ibid* p. 122.

<sup>1042</sup> *Ibid* p. 124.

<sup>1043</sup> *Ibid* p. 125.

que la cuestión es más compleja. Reforma se opone a transformación, mientras que revolución es un modo radical de transformación. Debemos hablar de transformaciones parciales o totales. Se trata de saber qué tipo de transformación está operando y a cuál nos referimos. Es importante distinguir estos aspectos para recuperar matices. La complejidad en estos casos nos salva de los dogmatismos. Muchos grupos de izquierda aún piensan que si no se afirma una revolución permanentemente, se es un reformista. Se cayó en un extremo que llevó a un idealismo político con el nombre de revolución, desequilibrando la escena política, en vez de articular aún más sus partes, transitando las diferencias y distinciones en vez de subsumirlas unidimensionalmente.

Desde su unipracticidad, se propuso la violencia para producir saltos superadores y de manera cuasi inmediata en la transformación de un sistema económico-político. Así, la social-democracia era su antítesis, por reformista, pacifista, institucionalista. Avanzaremos en repasar los términos. Reformista es, en este trabajo, la acción de una cúpula que aparenta cambiar algo, mientras que dicha institución y sistema permanecen idénticos a sí mismos. Esto es, la totalidad del sistema institucional recibe una mejoría pero sin responder efectivamente a las reivindicaciones populares. La transformación significa, en cambio, la innovación de una institución o la transmutación radical del sistema político pero ambas como respuesta a las interpelaciones de los oprimidos, desde la participación de los mismos.

Las voluntades particulares pueden operar cambios parciales permanentemente en el tiempo pero el tiempo revolucionario de los cambios totales trasciende a dichas voluntades. Al interior del ámbito de la transformación es importante retomar el tema de los postulados políticos como criterio de orientación en la transformación, debido a que suele confundirse posibilidades lógicas de lo que puede ser pensado sin contradicción, con posibilidades empíricas de lo que efectivamente puede ser realizado, con dinámicas contradictorias. Las ideas regulativas son necesarias. Podemos observar un ejemplo en los navegantes que se orientaban con la estrella polar, como los chinos, pero ninguno de ellos intentaba llegar a ella porque era empíricamente imposible. En este sentido, un postulado es lógicamente pensable y empíricamente imposible, sirviendo de orientación y canal para el flujo de la acción.

### ***k) Las tres esferas de la transformación***

En esta parte final ahondaremos en las tres esferas de la arquitectónica crítica dentro del ámbito de la transformación, para profundizar este fundamental aspecto de la *praxis* de liberación. Plantearé una relación entre cada postulado de cada esfera y sus posibilidades empíricas.

#### ***k.1) Sub-esfera ecológica***

En su sub-esfera ecológica, la vida perpetua es el postulado ecológico-político fundamental. Empíricamente es imposible, debido a que en millones de años la Tierra no tendrá vida, a raíz del enfriamiento solar. Pero se trata de un criterio de orientación política que permite en *primer término* que en la relación con la *Terra Mater*, *Pachamama* de los quechuas, se usen primero recursos renovables sobre los no renovables (petróleo, gas, metales); en *segundo término*, que se innoven procesos productivos para que tengan un mínimo de efectos ecológicos negativos; en *tercer término*, que se privilegien los procesos de *reciclado* de los de corto plazo sobre los de largo plazo, y en *cuarto término*, que se contabilicen como costos los gastos que deban operarse para anular los índices de efectos negativos del proceso productivo. “Como puede imaginarse, esto es una revolución mucho mayor a la nunca imaginada en el

nivel de las civilizaciones hasta ahora existentes”<sup>1044</sup>, y dice Dussel más adelante: “la economía se transforma en un subsistema de la ecología”<sup>1045</sup> y no la inversa.

Nuestro filósofo afirma que la humanidad vivió en una edad de “total inconciencia”<sup>1046</sup> política acerca del riesgo respecto a su acción civilizadora interviniente sobre la vida de la Tierra. Se comienza una gradual toma de conciencia en sentido global desde publicaciones como la de Danella y Dennis, *Los Límites del Crecimiento* (1972) con respecto a la posibilidad de la extinción de la vida en este planeta. “Es necesaria una *revolución ecológica*, nunca antes soñada por ningún pensador de los siglos XIX y XX”<sup>1047</sup>.

### ***k.2) Sub-esfera económica***

Dussel en la esfera anterior, transforma el postulado kantiano de paz perpetua y en esta esfera resitúa al postulado de Marx de *El Reino de la Libertad*, para en este ámbito plantear el trabajo cero (T°) por su reemplazo completo de la técnica, así la humanidad se libera de la disciplina siempre dura del trabajo, para poder gozar de los bienes producidos y culturales. Esto es lógicamente posible y empíricamente irrealizable en su grado cero. Pero en vista de su grado cero -como los navegantes- se pueden operar un viaje de rectificación permanente en vez de otro de dominación y alienación constante, que tampoco jamás llega a su absoluto de dominación. Para esta propuesta, el fin de la economía es la vida humana y no la mera reproducción del capital, tomando al sujeto viviente como objeto y medio.

El límite absoluto, y que nos marca un umbral para el cambio de sistemas del capital con la Edad Moderna cumplidos ya sus 520 años hacia una nueva edad de la humanidad, trata sobre la extinción de la especie humana, que ya hemos venido analizando y que aquí precisamos ecológica y económicamente. La *intervención rectificadora* es parte del desarrollo político liberador. Entonces, el principio normativo que rige la *intervención* en las instituciones del sistema económico, aún capitalista, debe y puede ser la producción, reproducción, aumento y proyección de la vida humana en comunidad ecológica.

### ***k.3) Sub-esfera cultural***

El reino de la libertad abre el espacio a la esfera de la cultura en la política. Esto se debe a que el tiempo libre es un tiempo que debe y puede ser destinado a la creación cultural, y no a la pasiva absorción de los medios, que consumen el poco tiempo libre en el sistema vigente. La política debe y puede intervenir en esta esfera, proponiendo espacios re-creativos y no pasivos, como recuperación de la dignidad, la cultura, las lenguas, las religiones, las relaciones respetuosas con la naturaleza, que han sido “destruidas” en su núcleo por ideologías eurocéntricas. La política liberadora presenta una opción frente al igualitarismo del ciudadano homogéneo liberal que destruye la diversidad ecológica, económica y cultural.

De esta manera, la política liberadora afirma la diferencia cultural, y en realidad ningún estado moderno (España, Reino Unido, Francia, etc.) tiene como base una nación, una etnia, sino, varias culturas con historia y religiones diversas. “Es una ficción la unidad cultural del estado moderno. Son en realidad estados multiculturales”<sup>1048</sup>.

---

<sup>1044</sup> *Ibid* p. 132.

<sup>1045</sup> *Ibid* p. 132.

<sup>1046</sup> *Ibid* p. 132.

<sup>1047</sup> *Ibid* p. 133.

<sup>1048</sup> *Ibid* p. 139.

Reconociendo la pluriculturalidad, pueden comenzar a crearse las condiciones de un diálogo intercultural, que posibilitaría las rectificaciones en todos los ámbitos de las sociedades. El derecho a la protesta social-cultural no atenta contra la soberanía; como cuando el presidente E. Zedillo atacaba al levantamiento zapatista, sencillamente porque la soberanía no reside en el Estado, sino, en la comunidad política. En este caso, las comunidades son anteriores a la invasión y a la formación de los estados, poseyendo un derecho de defensa previo. La humanidad viene produciendo levantamientos previos a la formación de los estados modernos. Es más, dichos estados modernos se forman a raíz de levantamientos.

Dussel promueve para esta esfera una revolución cultural en donde cada comunidad, pueda reproducir su cultura, lengua, seguridad, costumbres y elegir sus autoridades, sistemas de salud, etc. Los pueblos deben poder ser educados en sistemas pedagógicos que superen el eurocentrismo en todas sus ramas del saber, por ejemplo, en historia, y nosotros agregamos la superación del latinoamericentrismo, que no incluye Dussel y que trabajaré en el texto sobre Haití.

### *1) Esfera formal*

Dussel trabaja aquí con el postulado kantiano de la paz perpetua pero lo sitúa en un contexto relacionado de legitimidad democrática, alteridad e irrupción de nuevos derechos. Hay que avanzar analécticamente más allá de la igualdad de la revolución francesa, hacia una responsabilidad por la alteridad. Los nuevos derechos surgen de esta alteridad explotada por la comunidad de iguales (la *Commonwealth* de J. Locke), dominadora. Son procesos tensos en los cuales nadie quiere perder la vida. El postulado en esta esfera de legitimidad es la paz perpetua, que puede ser lógicamente pensable pero imposible de aplicar empíricamente de manera perfecta.

Pero como criterio de orientación, así como en los navegantes, nos encamina a una resolución guiada por la escucha, la palabra, la reflexión y el operar alternativas y soluciones abiertas a futuras correcciones. La razón discursiva crítica se articula con las reivindicaciones materiales y con la participación de los excluidos para la resolución de los problemas sociales. “Relegar la violencia como medio de acuerdos es lo propio de la legitimidad democrática”<sup>1049</sup>.

Esto nos lleva a referirnos a los sistemas de derecho. Estos son históricos y han atravesado cambios constantes. Se trata de saber de qué tipos de criterios críticos se trata para distinguir en los cambios los derechos que son perennes, los nuevos y los que se descartan como característica de una época que pasó. Dussel ve este proceso remontarse a los mesopotámicos, y aunque se ha dado en la historia desde aquella época, aún es muy tortuosa la incorporación de nuevos derechos que son los que irrumpen como conflicto y reivindicación.

Los nuevos derechos no surgen de una lista *a priori*, natural, positiva, metafísica, ordenada de una vez para adelante, sino que por el contrario, emergen de las luchas populares e históricas de un sistema que ha maximizado los sistemas hasta la explotación, hasta que dicha resistencia se quiebra y comienza a conquistar la vida que le ha sido robada, avasallada, expoliada. Por ejemplo, las sufragistas británicas descubren que las mujeres no votan para elegir a los representantes políticos. De esta forma los nuevos derechos se imponen *a posteriori*, por la lucha de los nuevos movimientos sociales. Dussel, en esta coyuntura y en torno a los jueces, propone desarrollar aún más la autonomía del poder judicial, haciéndolo objeto de una elección popular, de los cuerpos legítimos de abogados y de la intervención del poder ciudadano<sup>1050</sup>.

---

<sup>1049</sup> *Ibid* p. 141.

<sup>1050</sup> Véase *ibid* p. 145.

El sistema de elección que Dussel propone para la elección de los conductores en los diferentes niveles es el de la democracia representativa articulada con la democracia participativa. Para ello, es preciso reconocer que no es posible la democracia directa como en el momento clásico de la República de Venecia y su *Magno Concejo*. Aún en la democracia directa no puede presuponerse la plena participación; puede presuponerse la unanimidad. Pero para nuestros casos, debemos tener en cuenta poblaciones de millones de habitantes, donde la *representación* se constituye en una institución necesaria e inevitable. Aquí, el postulado es el de la pretensión de identidad del representado y el representante que, a su vez, se manifiesta en la siguiente ecuación: representado = representante. Esta ecuación, como perfecta transparencia intersubjetiva, es lógicamente pensable pero imposible empíricamente.

Esta imposible transparencia absoluta no debe oscurecer el entendimiento acerca de que es el pueblo la sede del poder y no el representado, porque cuando se invierte la situación, el representante se fetichiza y el pueblo olvida su soberanía presa del engaño, y el poder se torna inútil para las soluciones de los problemas sociales y útil para beneficio privado del representado. Dussel sostiene que constitucionalmente han de crearse instituciones de *participación* analéctica de abajo hacia arriba que fiscalicen analécticamente a las instituciones de representación de arriba hacia abajo. Se toma aquí el caso de la constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, recordando que en la segunda parte del artículo 136 se lee una novedad histórica mundial en las prácticas políticas de la humanidad hasta el presente. “El Poder Público Nacional se divide en Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral<sup>1051</sup>.”

Leamos, pues, lo siguiente:

El referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el poder ciudadano y el electoral, la manera de elegir los jueces del Tribunal Supremo de Justicia desde el poder ciudadano y organizaciones de la sociedad civil, el que un simple ciudadano pueda iniciar el proceso para dictar una ley, todo ello nos indica un espíritu político nuevo = el de la *participación ciudadana* en una democracia en la que la soberanía la tiene el pueblo y puede ejercerla permanentemente, no sólo en esas erupciones volcánicas que son las elecciones sexenales<sup>1052</sup>.

Es así que la democracia representativa, que es un movimiento analéctico de arriba hacia abajo y no sólo del arriba para sí mismo, debe articularse con la democracia participativa como movimiento analéctico fiscalizador de abajo hacia arriba: la comuna (Marx-Arendt), en París 1870; el condado (nuestro municipio) de Jefferson en EEUU; cabildos abiertos, agrupaciones de barrios, comunidades de base, y demás, de la constitución bolivariana, etc. posibilitan este movimiento.

### ***m) Esfera de la factibilidad***

Para Dussel, el poder no se toma sino que es una facultad de la comunidad política del pueblo. El poder que *pareciera* que se toma -dice nuestro autor- es el de las mediaciones o instituciones del ejercicio delegado del indicado poder fundamental para desatar este paquete de lo injusto, y poder reconstituirlo críticamente como mediación delegada y prestadora de servicios. El saludable postulado del nivel de factibilidad estratégica para cambiar el mundo es el de la disolución del Estado. Lo más probable es que el Estado del futuro sea un Estado virtual, con oficinas descentralizadas, gestionadas por páginas electrónicas, muy diferente del actual, y en el que habrán desaparecido muchas de sus instituciones burocráticas, opacas,

---

<sup>1051</sup> *Ibid* p. 147.

<sup>1052</sup> *Ibid* pp. 147-148.

pesadas, densas. Parecerá que no hay más Estado pero su normatividad tendrá más presencia a partir de la tecnología, la que terminará de revolucionar la política. Hay que esperar muchos cambios más. Debemos y podemos tomar cartas en el asunto. Es cierto que a mayor complejidad en la estructura del Estado, más densa se torna la posibilidad de gobernabilidad y sobre todo, en épocas de crisis.

Pero por otro lado, dicha complejidad nos salva del fetichismo de la simplicidad operada por corrientes de derecha y ortodoxias de izquierda en sociedades de masas. Para este caso, dice Dussel: “La nueva política no se cifra principalmente en un cambio del sistema de la propiedad, sino más bien de los modos de apropiación de los excedentes económicos y culturales, regulados desde nuevas instituciones políticas de participación”<sup>1053</sup>. Al aumentar el tiempo del ciudadano para la cultura, se lo disminuye para el consumo. El progreso no se mide ahora cuantitativamente por el PBI, con medidas mercantiles, y en dólares, sino, en *capabilitis*, como lo llama Amartya Sen (Nobel en economía). Esto hace a la satisfacción subjetiva de las capacidades, que exige un nuevo paradigma civilizatorio, regido políticamente por exigencias de la producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida en comunidad ecológica, económica y cultural.

Al cumplir con las condiciones materiales de la vida, formadas de legitimidad o validez y de factibilidad, siendo posibles física, ecológica, económica, técnicamente, etc., podemos decir que se cumple con la pretensión política crítica de justicia con la base de obrar en cumplimiento arquitectónico similar con respecto a la pretensión crítica de bondad que hemos desarrollado en la ética. Bondad y justicia que, a raíz de la condición humana finita, no pueden ser llevadas a cabo perfecta, absoluta y eternamente. Allí radica la importancia de señalar la crítica-autocrítica como movilidad rectificadora permanente operada en este caso arquitectónicamente. El marco y las condiciones de honestidad de las aplicaciones políticas, están íntimamente relacionados con el reconocimiento de los principios críticos, su movilidad, articulación y rectificación de las fallas de dicha articulación, para producir, reproducir, desplegar y proyectar la vida en comunidad ecológica, económica y cultural.

## ***TRABAJOS CRÍTICOS A LA INGENIALOGÍA DE LA TESIS***

Estos cuatro escritos, que siguen a continuación, presentan temáticas que nuestro filósofo no ha trabajado y que considero deben ser abordadas para seguir constituyendo marcos críticos amplios y renovados. Son desarrollados hacia el final, por tres razones básicas, por un lado, para evitar romper la unidad del corpus planteado; por otro lado, son temas específicos no abordado por Dussel, y que, como he adelantado, merecen un tratamiento extenso, y por último, dichos trabajos abren una dimensión autocrítica que generalmente no es tenida en cuenta, y que pueden, a su vez, provocar varios efectos, por ejemplo, enriquecer el trabajo, desarrollarlo aún más, o reestructurarlo. En mi caso pretendo enriquecerlo bajo la lógica crítica. Con todo ello dejo constancia sobre el no cierre de la idea de sistema que hemos trabajado a lo largo de este estudio.

El primer escrito aborda con precisión y amplitud el concepto de eurocentrismo en sus diferentes dimensiones, incorporando elementos ineludibles a la hora de reflexionar sobre el tema. El segundo se ocupa de una cuestión omitida por Dussel, Oceanía, ya que se atiene demasiado a la inversión del esquema histórico hegeliano. El tercero es un trabajo que incorpora, al nuevo análisis institucional que proponemos, a la medicina, una de las ciencias fundamentales de la salud, que considero tampoco puede dejarse de tratar a la hora de repensar un nuevo modelo de cultura de la vida (biocultura). El último trabajo se ocupa de una trama

---

<sup>1053</sup> *Ibid* p. 155.

muy anunciada a lo largo de toda la investigación como una gran ausente, no solo en Dussel, sino, en el general de las teorías críticas latinoamericanas. Pienso que el terreno ha sido preparado para el tratamiento de estos temas, al haber ido haciendo señalamientos puntuales y coyunturales a lo largo de esta pesquisa. Confío que desde los aportes que significan estos ensayos como si fueran lentes, se podrá visualizar la dinámica de la crítica y autocrítica, en vez de presentar un bloque homogéneo que de la sensación, la impresión o apariencia de un sistema, estructura o institución acabada.

## ***ESCRITO 1***

### ***PRISMA DES-EUROCENTRIZADOR DEL ESPECTRO EUROCÉNTRICO DESTRUCCIÓN, DE-CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE EUROCENTRISMO Y CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS CRÍTICAS***

El prisma des-compone el espectro (Carlos Bauer)

#### ***Introducción***

A la hora de plantear modelos de re-educación ecológica e intercultural alternativos para la vida se hace imprescindible, en nuestra opinión, saber qué entendemos por eurocentrismo. Esto se debe a que no podemos planificar una propuesta alternativa, sino conocemos adecuadamente las dificultades del modelo ante la cual la proponemos. En este caso el modelo arquitectónico a suplantarse es el eurocentrismo que es uno o tal vez el problema mayor de nuestra época. Este es causa de los demás problemas que podemos advertir, como por ejemplo, el ecocidio, el etnocidio, y la muerte pluriespiritual. En este último tiempo el tema ha cobrado mayor relevancia pero aún no termina de ser muy claro a que nos referimos cuando escuchamos hablar de eurocentrismo. Este trabajo, empleando una bibliografía especializada en el tema, intenta definir qué se entiende por eurocentrismo, es decir, pretende realizar una reconstrucción del concepto para favorecer una mejor visualización y empleo del mismo.

#### ***Destrucción y de-construcción del concepto de eurocentrismo***

##### ***A) Origen histórico***

Para Francisco Bauer el eurocentrismo es un tema polifacético que tiene su principio en la cultura de Europa y en su difusión durante el proceso histórico de expansión a escala planetaria. Tal proceso da comienzo cuando Colón llega al continente Americano en 1492 y luego acuerdan los tratados de Tordesillas<sup>1054</sup> y Zaragoza<sup>1055</sup> en los cuales España y Portugal se

---

<sup>1054</sup> Con este tratado se da inicio al primer reparto del mundo que afecta a América Latina. Este tratado generalmente no es abordado desde esta óptica ni incorporado a los análisis críticos. Se trata de un acuerdo firmado en Tordesillas, actual Valladolid al noroeste de España. Se lo lleva a cabo el 7 de junio de 1494 entre los reyes Católicos Isabel y Fernando de Castilla y Aragón, y Juan II Rey de Portugal. Se reparten las zonas de conquista y colonización con la sucesiva anexión del “nuevo mundo” mediante una línea imaginaria divisoria del Océano atlántico y territorios colindantes. La parte occidental es para España, y la parte oriental es para Portugal.

<sup>1055</sup> Este es un tratado de Paz firmado el 22 de abril de 1529 entre Carlos I (España) y Juan III (Portugal). En el transcurso del Siglo XVI Portugal llega a la Indias Orientales bordeando el África y cruzando el Océano Índico (Malaca 1509). Más tarde fundan el fuerte de Ternate en las Islas de la Especiería, actuales Molucas. Aquí se producían las tan anheladas especias (clavo, pimienta, nuez moscada, canela). El emperador Carlos I envía una

reparten el mundo, y esto sin que el **resto del mundo** no europeo se diera por enterado. Con estos tratados el proceso de conquista y colonización adquieren un marco jurídico político de auto justificación. Lo cual producirá el atropello y avasallamiento de la diversidad cultural de América Latina. Este proceso continúa abierto expresándose permanentemente en la creciente homogeneización euro-cultural de Latinoamérica y el globo.

Durante la conquista de América se sometió a unos pueblos y se destruyó a otros desde el comienzo del proceso. Tres siglos después Alexis de Tocqueville comentaba en ese entonces: “¿Acaso no se diría, viendo lo que pasa en el mundo, que el europeo es a los hombres de las otras razas lo que el propio hombre a los animales? Los utiliza en su provecho, y si no puede doblegarlos, los destruye”<sup>1056</sup>.

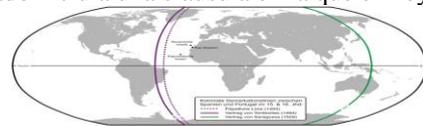
Más adelante agrega: “la desaparición gradual de las razas indígenas tales como las tribus indias que en otro tiempo habitaban el territorio de Nueva Inglaterra, los *narragansetts*, los *mohicanos*, los *pecots*, sólo existen en el recuerdo de los hombres; los *lenapes*, que recibieron a Penn hace ciento cincuenta años en las orillas del *Delaware*, hoy han desaparecido. He conocido a los últimos iroqueses: pedían limosna”<sup>1057</sup>. Esta faceta del proceso es un fenómeno de larga duración que continúa en el presente, implacable e intolerable con los pueblos en situación de riesgo o bien con las culturas en extinción. De esta manera también se condiciona el tiempo ético de cada cultura en su media y corta duración.

### ***B) Precisión conceptual Sociológica y Antropológica***

Para T. Di Tella, en su diccionario sociológico, el problema del eurocentrismo trata de un caso particular del fenómeno genérico del etnocentrismo, e indica la tendencia a concebir la cultura o la sociedad europea como patrón universal, como referencia para observar e interpretar a las demás culturas. La visión eurocentrista se ha proyectado de diferentes maneras para justificar la dominación militar, religiosa, política y económica de las potencias europeas

---

expedición al mando de García Jofre de Loaisa llegando hasta las Molucas y estableciendo otro fuerte, el de Tidore. El conflicto es inminente, y los españoles son derrotados. En 1524 se reúne la Junta de Badajoz (España) y Elvas (Portugal) para solucionar el conflicto desatado, pero no llegan a un acuerdo. El 11 de marzo de 1526 Carlos (España) se casa con Isabel de Portugal siendo este lazo favorable para llegar a un acuerdo sobre las Molucas. Uno de los intereses del emperador era evitar problemas con Portugal para concentrarse en la política europea. Por el tratado de Zaragoza las Molucas quedaban para los portugueses. El tratado fija la zona de operación de Portugal y España a 297,5 leguas (en el sistema inglés de medida equivale a 1436,4252 km) línea que se encontraba próxima al meridiano 135 oeste. De hecho Portugal compra los derechos españoles sobre las Islas (derecho de propiedad, navegación, comercio). Dicho tratado incluía una cláusula en la que el Rey de España



podía invadirlo a cambio de devolver el pago portugués.

La línea izquierda del lector es el tratado de Tordesillas y la línea derecha del lector es el tratado de Zaragoza. A su vez estos tratados tienen un precedente de no menor importancia en el Tratado de Alcáçovas del 4 de septiembre de 1479 en el que se selló la paz entre los dos reinos vecinos. Este tratado fue suscrito por Alfonso V de Portugal y los Reyes Católicos. Se consiguió formalizar el fin de la beligerancia. El pacto contenía otras cláusulas concernientes a la política de proyección exterior, en un momento en que los dos reinos competían por el dominio del Océano Atlántico y de las costas africanas. Portugal obtenía el reconocimiento de su dominio sobre Madeira, las Azores, Cabo Verde, Guinea y en general todo lo que se hallara, mientras que Castilla recibía las Islas Canarias. Texto: "El Tratado de Tordesillas y su proyección en el Pacífico", de Lourdes Díaz-Trechuelo. Revista española del Pacífico, nº 4. Año IV. Enero-Diciembre de 1994.

<sup>1056</sup> El autor señala que estos asuntos de negros e indios *rozan* su tema, *la democracia*, sin embargo “son americanos sin ser democráticos”, eran excluidos del sistema político. Alexis de Tocqueville: *La Democracia en América I*, Editorial SARPE, España, 1986, p. 317, en Bauer, Francisco: *Aportes para Descolonizar el saber eurocentrista*. Editorial La Cañada, Córdoba (Arg.), 2007, pp. 9-10.

<sup>1057</sup> Alexis de Tocqueville: *op. cit.* p. 321, en Bauer, F.: *op. cit.* 10.

sobre el resto del mundo, y ha operado como una transferencia de modelos culturales a la periferia sometida a su influencia.

Partiendo de la expansión del colonialismo y de la formación de un vasto mercado internacional capitalista, es que podemos observar cómo en estos siglos Europa irradió su influencia por todo el planeta. Las dos superpotencias que surgen después de las guerras mundiales pueden ser consideradas como “prolongación” de esa hegemonía: los EE.UU y Rusia, por sobre sus divergencias de todo orden, reconocen una inequívoca filiación europea. Todo el llamado “mundo occidental”, y la mayor parte de los países que quedan fuera de él, han sido pues profundamente afectados por la civilización industrial generada desde Europa, y en gran medida han adoptado sus instituciones socioeconómicas y políticas. Pero aún reconociendo la difusión universal de la cultura europea y sus **“innegables contribuciones”** a la evolución de la humanidad en su conjunto, ello no justifica desconocer la pluralidad de re-configuraciones de los pueblos no europeos y la posibilidad de preservar o definir otras identidades, valores e instituciones.

Por sobre T. Di Tella debemos reconocer los aportes de la cultura europea a la humanidad pero dentro de un contexto de desequilibrio global, esto es de ecocidio, etnocidio y muerte pluri-espiritual. El enfoque eurocéntrico de la realidad de los países periféricos no puede dar cuenta de los fenómenos originales que partan de determinadas categorías de interpretación extraídas de la experiencia europea. Es la limitación que padecen numerosas teorías que sólo conciben el progreso de los países menos desarrollados a través de la limitación de los modelos europeos, o siguiendo análogas etapas de evolución. La importación de tecnologías, sistemas e instituciones del “centro” (centro-periferia) no sólo produce efectos diferentes a los que las mismas han generado en su ámbito de origen, sino, que a menudo bloquea las perspectivas de desarrollo autónomo de los pueblos extraeuropeos. En éstos, la impugnación de la visión eurocéntrica resulta, pues, una condición básica para comprender su propia situación histórica.

### ***C) Dimensiones del eurocentrismo***

Partiremos de un texto pionero. En el Discurso inaugural de la *ISA (East Asian Regional Colloquium)* “El futuro de la sociología en el este de Asia” celebrado el 22-23 de noviembre de 1996, en Seúl, Corea, y coorganizado por la Asociación Coreana de Sociología y por la Asociación Internacional de Sociología, Wallerstein, expone sus ideas en torno al eurocentrismo<sup>1058</sup>. Las ciencias sociales han sido eurocéntricas a lo largo de su historia institucional, es decir, desde que han existido departamentos que han enseñado ciencias sociales dentro del sistema universitario. Las ciencias sociales son un producto del sistema-mundo moderno y como tal el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno. Nos estamos refiriendo a Europa occidental y Norteamérica.

Al menos hasta 1945, las disciplinas de las ciencias sociales estaban de hecho abrumadoramente localizadas en tan sólo cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y los Estados Unidos. A pesar de que las ciencias sociales han extendido su actividad globalmente, la gran mayoría de los científicos sociales del mundo siguen siendo europeos. En el periodo posterior a 1945, sin embargo, la descolonización de Asia y África y el incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no europeo han afectado al mundo del conocimiento tanto como a la política del sistema-mundo.

Uno de los cambios fundamentales y que perdura hasta hoy, es que el eurocentrismo de las ciencias sociales ha sido atacado y este ataque ha estado, por descontado,

---

<sup>1058</sup> Wallerstein, I.: “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”, en *Pensamiento Crítico contra la Dominación*. Ediciones Akal, *New Left Review*, Madrid, 2000, p. 97 a 113.

fundamentalmente justificado, y no hay ninguna duda de que, si las ciencias sociales han de progresar en el Siglo XXI, están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo. El eurocentrismo como veremos, se trata de un monstruo de muchas cabezas que ha pasado por muchos avatares. No va a ser fácil superar al monstruo inmediatamente. De hecho, sino tenemos cuidado, bajo la apariencia del intento de transformación, podemos criticar el eurocentrismo utilizando premisas eurocéntricas y, de ese modo, reforzar su influencia en las comunidades como en la comunidad de estudiosos. A lo largo de toda la investigación hemos sido cautelosos, respetuosos de todas las corrientes evitando caer en *etno* y eurocentrismo.

*I. Las acusaciones.* Se ha afirmado que el eurocentrismo de las ciencias sociales se ha manifestado de cinco formas diferentes. No constituyen un grupo estrictamente ordenado desde el punto de vista lógico, ya que se superponen entre sí de forma poco clara. En sus dimensiones tenemos: 1) historiografía; 2) provincianismo de su universalismo; 3) presupuestos sobre la civilización (occidental); 4) orientalismo; 5) intentos de imponer la teoría del progreso.

**1. Historiografía:** Consiste en la explicación del dominio del mundo moderno mediante los logros específicos de la historia europea. Los europeos han estado durante los dos últimos siglos en la cima del mundo, esto es lo que definen los estudiosos que hablan del “milagro europeo” (Jones, E. L. 1981). La revolución industrial, ha llevado al crecimiento, fundando la modernidad hegemónica propiamente, la burocratización, la libertad individual, el capitalismo dominador de escala concretamente global. Creo que no hay duda de que la historiografía real de las ciencias sociales mundiales ha expresado tal percepción de la realidad en un grado muy elevado.

Se puede cuestionar la exactitud de la descripción de lo que ocurrió tanto en Europa como en el mundo entre los Siglos XVI y XIX. Se puede insertar la historia de los Siglos XVI-XIX en una duración mayor, extendiéndola a lo largo de varios Siglos o decenas de miles de años. Si se hace esto, se afirmará habitualmente que los logros europeos de los Siglos XVI-XIX parecen por ello menos notables o que forman parte en realidad de una variante cíclica, o incluso que pueden considerarse en menor medida logros cuyo mérito principal puede atribuirse Europa. Por último, puede aceptarse que las novedades fueron reales, pero sostener que fueron más negativas que positivas.

**2. Universalismo:** el universalismo es el punto de vista que sostiene que existen verdades científicas válidas en todo tiempo y lugar. El pensamiento europeo de estos dos últimos Siglos ha sido en su casi totalidad marcadamente universalista. Se trataba de la era del triunfo cultural de la ciencia como actividad cognoscitiva. La ciencia desplazó a la filosofía como la forma más prestigiosa de conocimiento y árbitro del discurso social. La ciencia a la que nos referimos es la ciencia de Newton y Descartes. Ya sea en la forma ahistórica de un tiempo reversible de acuerdo con el modelo de los científicos sociales nomotéticos o ya sea en la forma diacrónica de la teoría de las etapas de los historiadores, las ciencias sociales europeas han sido resueltamente universalistas al afirmar que sea lo que fuere lo que ocurrió en Europa entre los Siglos XVI-XIX, ello representó un modelo que era aplicable a todas partes, ya fuera porque suponía un logro progresivo irreversible de la humanidad o por que representaba la satisfacción de las necesidades humanas básicas mediante la eliminación de los obstáculos que se oponían a su realización.

Lo que podía observarse entonces en Europa no era sólo bueno, sino el rostro del futuro que se desplegaría en todas partes. Joseph Needham señaló, ya hace algún tiempo, como “el error fundamental del eurocentrismo... el postulado tácito de que la ciencia y la tecnología modernas, que en realidad tienen sus raíces en la Europa del Renacimiento, son universales y

que de eso se deduzca que todo lo que es europeo es universal”. Wallerstein aclara que toma esta cita de Anouar Abdel-Malek<sup>1059</sup>. Por último, las ciencias sociales han sido acusadas de ser eurocéntricas en la medida de que eran particularistas. Y, además de eurocéntricas, se afirmaba que eran provincianas. Las ciencias sociales modernas se enorgullecían especialmente de haber superado cualquier provincianismo.

**3. Civilización:** el término se refiere a un grupo de características sociales que contrastan con el primitivismo o la barbarie. La Europa moderna se consideraba a sí misma algo más que una civilización entre varias; se consideraba la única civilización o aquella especialmente civilizada. Para unos estaba englobada en la modernidad, en sus avances de tecnología e incremento de la productividad, y en la creencia del desarrollo histórico y del progreso. Para otros significaba un incremento de la autonomía del individuo frente a los demás actores sociales como la familia, la comunidad, el Estado, instituciones religiosas. Otros le asignaban un comportamiento no brutal en la vida cotidiana. Para otros significaba reducir la esfera de la violencia legítima y ampliar la definición de crueldad. Y para algunos significaba la combinación de algunos de estos elementos o la combinación de todos a la vez.

Los franceses del Siglo XIX, por ejemplo, hablaban de la *mission civilisatrice*, y se referían con ello a que los europeos con la conquista colonial impondrían a la civilización no europea los valores y normas que incluían las definiciones anteriores. Al igual que en 1990 cuando hablaban del “derecho a la injerencia” y siempre en zonas no occidentales, lo han hecho en nombre de los valores mencionado que le conferían tal derecho. Las ciencias sociales como producto de este sistema histórico están impregnadas de estos valores “civilizados”, secular-“humanista”, modernos. Los científicos sociales han incorporado estos valores a sus definiciones y a sus delimitaciones de problemas, como a sus provisionales respuestas relativas. Así también ha determinado lo que es digno de ser estudiado y lo que no, y hasta han inventado según su funcionalidad lo que es digno de lo que no.

Con todo también ha pretendido inventar los criterios de la neutralidad. Así se suponga estar libre de valores, esto no quiere decir que los mismos estén ausentes de la escena estratégica conceptual. Heinrich Rickert supone que la especificidad lógica de lo que el denomina ciencias culturales<sup>1060</sup> son incapaces de ignorar valores en el sentido de evaluar su importancia social. Por otro lado con un sentido crítico radical vemos una opinión expresada por Mahatma Gandhi cuando le preguntaron: Sr. Gandhi, ¿qué piensa de la civilización occidental? Y él respondió: *Sería una buena idea*. Lo que es cierto que en el debate de las ciencias sociales cada uno de los bandos mencionados conserva en común el haber negado la plausibilidad de la alternativa del otro.

Por último, Wallerstein repite estudios como los de Kierkegaard, Löwy, inclusive el mismo Lukács, al distinguir la cristiandad y sostener que lejos de representar una continuidad, marcó una ruptura decisiva con la antigua Grecia, Roma e Israel. Esta ruptura sigue siendo hoy parte de la doctrina de las iglesias cristianas. Por último, el debate sobre los valores (concepción impuesta por M. Scheler) ha adquirido una importancia decisiva en los países europeos, y especialmente en EE.UU bajo la forma del debate sobre el multiculturalismo. La civilización es más particular de lo imaginable, y lo hemos trabajado en Bauer (2008), mientras más se universaliza, más particular es.

---

<sup>1059</sup> De la obra *La dialectique sociale*, París, 1972, traducido como *Social Dialectics*, Londres, 1981, en Vol. I *Civilizations and Social Theory*, con una versión en castellano *La dialéctica social*, Siglo XXI, Madrid, sin aclarar fecha.

<sup>1060</sup> Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubingen, 1913; traducido como *The Limits of Concept Formation in the Physical Sciences*, Cambridge, 1986, en Wallerstein *ibid*.

**4. Orientalismo:** se refiere a una conceptualización abstracta y prejuiciosa de las características de las civilizaciones no-occidentales. Constituye el reverso del concepto de “civilización” y es un tema muy difundido a partir de los textos de Anouar Abdel-Malek y Edward Said. Es un modo de conocimiento que tiene sus raíces en la Edad Media europea, cuando algunos monjes intelectuales cristianos se asignaron a sí mismos la tarea de comprender mejor las religiones no cristianas, aprendiendo sus lenguas y leyendo cuidadosamente sus textos religiosos. Por supuesto, partieron de la premisa de la verdad de la fe cristiana y del deseo de convertir a los paganos, pero de todas formas se tomaron los textos en serio, como expresiones de la cultura humana.

Cuando el orientalismo se secularizó en el Siglo XIX, la actividad se llevaba a cabo de una forma que no era muy diferente. Los orientales continuaban aprendiendo las lenguas y descifrando los textos. Durante el proceso, continuaban basándose en una visión binaria del mundo social. En lugar de la distinción cristiano/pagano, colocaron la distinción occidental/oriental, o la de moderno/no moderno. En las ciencias sociales emergió una larga cadena de conocidas polaridades: sociedades militares e industriales, *Gemeinschat* y *Gesellschaft*, solidaridad mecánica y orgánica, legitimación tradicional y racional-legal, estática y dinámica.

Por último para cerrar con el tema según lo venimos viendo y, para continuar el proceso de construcción permanente es necesario considerar que el ataque contra el orientalismo fue, de todas formas, algo más que una agresión contra las carencias de esa disciplina académica. También fue una crítica de las consecuencias políticas de estos conceptos de las ciencias sociales. Se dijo que el orientalismo legitimaba la posición de Europa como potencia dominante, y que de hecho desempeñaba un papel esencial en el caparazón ideológico del papel imperial de Europa dentro del sistema-mundo moderno. La embestida al orientalismo ha estado unido a la arremetida contra la reificación y ha sido aliado de los múltiples intentos por deconstruir las narrativas de las ciencias sociales. De hecho, se han discutido algunos intentos no occidentales de crear un contradiscurso de occidentalismo y se ha sostenido, por ejemplo, “que todos los discursos elitistas del antitradicionalismo en la China moderna, desde el Movimiento del 4 de mayo hasta las manifestaciones de los estudiantes en 1989 en la plaza de *Tiannamen*, han estado ampliamente orientalizados<sup>1061</sup>”, lo cual ha servido para sostener el orientalismo, en lugar de socavarlo.

**5. Progreso:** su realidad, su inevitabilidad, fue un tema fundamental de la Ilustración europea. En cualquier caso, se convirtió en el punto de vista consensuado de la Europa del Siglo XIX, y siguió siéndolo durante gran parte del Siglo XX. Las ciencias sociales, tal y como fueron creadas, estuvieron profundamente marcadas por la teoría del progreso. El progreso se convirtió en la explicación subyacente de la historia del mundo, y en el fundamento racional de casi todas las teorías de las etapas. Incluso se convirtió en el **motor** de todas las ciencias sociales aplicadas. Se nos decía que debíamos estudiar ciencias sociales para entender mejor el mundo social, ya que así podríamos impulsar el progreso de una forma más sabia y acelerar su ritmo de un modo más seguro en cualquier parte o, al menos, ayudar a eliminar los obstáculos que se interponen en su camino.

Las metáforas de la evolución o del desarrollo no eran meros intentos de describir; eran también incentivos para prescribir. A diferencia del concepto de civilización, que empezó a ser puesto en duda, a ser sospechado perdiendo su inocencia, el concepto de progreso sobrevivió como categoría y fue más que oportuna para sustituir al de civilización. La idea de progreso decreció entre el período de 1850 y 1950. Sin embargo desde 1968, al menos, han surgido

---

<sup>1061</sup> Xianomei Chen: *Occidentalismo as Counterdiscourse: He Shang In Post Mao China*. *Critical Inquirí*, vol. 18, núm. 4, verano de 1992, p. 687, en Wallerstein *op. cit.*

muchos críticos de la idea de progreso, entre conservadores, renovando fuerzas, y entre la izquierda con una fe recién descubierta. No hay que olvidar a los pueblos aborígenes de todo el mundo que desde que estuvieron en contacto han criticado con sobrados fundamentos científicos la idea de progreso.

Tampoco hay que olvidar la Teoría de la Dependencia y a la Teología de la Liberación surgida en los años cincuenta y sesenta, a la que se les debe mucho desde las teorías críticas de los países latinoamericanos. La idea del progreso parecía servir como el último reducto del eurocentrismo, como posición de retirada defensiva. Lo que si es evidente para muchos es que la idea de progreso se ha identificado con la idea europea, hecho por el que ha sido atacada por su eurocentrismo. Este ataque ha sido, sin embargo, muy contradictorio, dados los esfuerzos realizados por otros no occidentales para apropiarse del progreso, expulsando a Europa de la escena, pero no al progreso.

Llegado a este punto agregaré otros elementos que son de significación. Estos aspectos que mencionaré se relacionan intrínsecamente, a la vez que se entrelazan con los demás conceptos aquí tratados:

**6. Derecho:** el derecho positivo burgués se edifica en una tradición que entronca de alguna manera con el derecho positivo romano. Decimos que entronca, porque hay muchas distinciones claves que harían dudar sobre la intrínseca relación entre ambos. Este tema no lo trataremos aquí. Solo diremos que el derecho burgués es una nueva edad del derecho. Teniendo en cuenta su premisa menor y no la letra del derecho, el derecho burgués es una edad mucho más radicalizada con respecto al atropello de la **vida** de todo lo existente. Quien expresa el espíritu y la lógica de este derecho positivo burgués con total claridad es Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Hegel presenta el derecho dentro de un marco sistemático de la modernidad tardía.

Las Leyes de Indias caídas en la dominación pasan a favorecer a un sistema de explotación de la primera modernidad justificando la colonización en el marco de una epistemología moderna aun no acabada de madurar. Sucede otro tanto con el hecho en bruto de la esclavitud, mientras que en la modernidad tardía, la esclavitud se sutiliza en un contexto epistemológico avanzado, como bien se dio cuenta Rousseau o Marx, bajo la forma del salario. Sintetizando uno de sus párrafos más explícitos, Hegel, dice lo siguiente: “(...) Frente a su derecho absoluto [el europeo] de ser guía en el presente momento del desarrollo del Espíritu Universal, los espíritus de los demás pueblos carecen de derechos (...)”<sup>1062</sup>.

Se formula la declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada el 16 de agosto de 1789. No es más que una formulación desde Europa y para Europa. La misma es un paso previo a terminar de sellar la autonomía del burgués con respecto a la teología, y con respecto al régimen monárquico. En lo que también consiste su universalidad es en formalizar el nivel práctico que la modernidad ya venía ejerciendo, desde el punto de vista ético-histórico, desde 1492. Europa empieza a operar universalmente, es decir, en todo el planeta consumado. Después de Hegel, lo hace con una autonomía aún más acabada que ya no está en duda como bien lo desenmascaró Nietzsche. Por ello el derecho eurocéntrico no es el romano. El derecho eurocéntrico es radicalmente autónomo, es decir extremadamente negativo, en cuanto al respeto de la vida se trata. Y por último no es regional como el romano, sino que es hiperbólico, global.

Finalizando recordamos que en 1791 con la activista O. de Gouges y en plena revolución francesa redacta la “Declaración de los Derechos del la Mujer y la Ciudadana” como una contestación a la declaración de 1789 que excluía a las mujeres europeas. O. de

---

<sup>1062</sup> Hegel: *Filosofía del Derecho*, párrafo 347. Una visión crítica más elaborada de este tema lo he expuesto en mi trabajo “Los Hijos muertos del Sol. Filosofía del crimen o forense. Necrofilosofía o meditación acerca de la muerte de los otros”, Inédito.

Gouges fue guillotizada. ¿Qué más podía suceder con las demás culturas y con las mujeres de la demás culturas? Bastaría recordar a Bartolina Sisa que incluso inicia con anterioridad lo planteado por O. de Gouges.

**7. Justicia:** este concepto se encuentra en un permanente proceso de vaciamiento desde la premisa menor de la econocracia que desfonda todo principio y valor de vida. Dicho proceso, como vinimos afirmando, se inicia con la modernidad hasta el presente. El concepto de justicia ha sido desprovisto de todo su contenido pasado. Es un concepto íntimamente ligado al concepto de derecho que expusimos. La letra del derecho no impide la realización de la premisa menor de la práctica económico-conquistadora que desfonda permanentemente a la justicia y al derecho de vida. Por lo tanto no hay conclusión positiva, sino acabamiento cultural y ecológico. Así el concepto de justicia pasó a ser y a funcionar como un mero designio que el europeo se atribuye así mismo. Tal designio consiste en que el europeo a través de la Historia y la Civilización posee la misión de liberar al mundo de su pasado oscuro y supersticioso.

De esta manera justifica ante su *ego conquiro* pasado (precedente del *ego cogito*) y capitalista transnacional, los actos que estaba cometiendo y los que iba a cometer. Una expresión de esta falacia es democratizar Irak, como también luchar contra el terrorismo frente a Venezuela, Ecuador (marzo de 2008) o Bolivia. El procedimiento para eliminar el pasado oscuro de las demás culturas, no es imponerles la civilización, ya que por ignorancia estos se resisten a la misma, sino que es eliminarlos del presente.

Por último, el europeo también impartió “justicia” (ajustició) hasta sin resistencia de la otra cultura. Es más, agregamos nosotros, esta fue de las primeras de las justicias impartidas. Al tema lo podemos ver muy bien relatado, en las crónicas sobre la *Destrucción de las indias* de B. de las Casas. En ella nos dice, describiendo lo que sus propios ojos vieron, y nosotros lo parafraseamos, que el europeo llegaba a un lugar donde eran bien recibidos, sin resistencia, sino con cortesía y amabilidad como todo buen y sano anfitrión lo haría, y el europeo sin mediar palabra siquiera, arrasaba con todo, no dejando nada más que sangre, lágrimas y llamas. Por último, lo que queda más claro aun, es que el europeo llegaba como una especie de juez universal para hacer justicia frente a las injusticias internas de cada cultura, producto de la dominación de las estructuras míticas de cada *ethos*.

**8. Existencia-Espiritual:** El eurocentrismo se ha edificado en una paradoja existencial y espiritual permanente, y que es esencial en su constitución: Sin el ‘otro’ jamás habría podido gestarse, es decir, se originó en la dominación del otro. Al otro lo “sabe” otro pero sólo como necesario para su acumulación primera. Al otro no lo reconoce *como otro*, ni lo respeta como un otro distinto, ni mucho menos se responsabiliza por “Él” como *persona*, por el contrario, se ve obligado a encubrir, a enmascarar el crimen de la usura, en hálitos y hábitos de utopías formales-ideales, de justicias no factibles, para establecer la “naturalidad” de una relación asimétrica entre las partes.

Este proceso eurocentrista desde que ingresó a Iberoamérica, o *Abya Yala* (en lengua *kuna*), hasta nuestros días convive con culturas aborígenes, además, también con las culturas africanas que desde la época de la conquista han ejercido una influencia que fue, es y será relevante, dejando su impronta en todos los niveles de la cultura latinoamericana, como en el arte, la música, la danza, la filosofía, la *política*, la *economía*, la historia etc. Entonces, desde la política al arte y desde el arte a la económica, como a la cultura en su integridad, están influenciados por estas inter-relaciones e intra-relaciones inter-étnicas e intra-étnicas convergentes y divergentes. Este es un proceso que ha configurado un contexto de desacralización universal, el primero de la historia humana. Al ser matadas las diversas *etnias*

desaparecen diversas opciones espirituales. Al ser matada la naturaleza desaparecen el cuidado integral cosmológico de la vida.

#### D) Dimensiones en Red de pensadores críticos

**9. Dussel o la Economía como falacia filosófica desarrollista:** analizo desde el aporte de Enrique Dussel el siguiente tema, “**Eurocentrismo: ¿un artificio sin límite?**”<sup>1063</sup>, y que ahora también podemos llamar falacia filosófica desarrollista. Dussel analiza el concepto **Emancipador** de la Modernidad y sostiene que en éste se encubre un “mito”<sup>1064</sup>, se trata ni más ni menos que el mito del eurocentrismo con un aditivo *práxico* que es la falacia desarrollista. Esta falacia desarrollista se ve reflejada en una “ecuación falsa”<sup>1065</sup> Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano, denominada también como “invención ideológica”<sup>1066</sup> que capta y rapta el hecho griego y romano como exclusivamente europeo occidental y postula que desde aquella época han sido centro de la historia universal.

Dicho planteo consiste en una posición ontológica dentro de la cual se ordena la concepción de desarrollo-progreso que siguió y habrá de seguir Europa, y que deberá ser asimilado de igual manera por toda la humanidad, es decir, universalmente, planetariamente, en-globando a todas las culturas. A esto se debe que el concepto de **falacia desarrollista** no sea sólo una categoría sociológica o económica sino una categoría filosófica fundamental. Además de lo expuesto, la mencionada falacia tiene otro elemento, que es el de la universalización de la razón<sup>1067</sup>.

Sin embargo afirma Dussel: “contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino la irracionalidad del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la razón del otro hacia una mundialidad **Trans-moderna**”<sup>1068</sup>. Este es el doble sentido de la falacia desarrollista, el de racionalidad e irracionalidad, progreso y violencia como “dos aspectos de ‘lo Mismo’”<sup>1069</sup>. Así la falacia es, “falacia eurocéntrica y desarrollista”<sup>1070</sup>. El autor se mueve a nivel histórico y filosófico, *óntico* y transontológico, con la pretensión de integrar en su análisis de la periferia ambos campos. Forma parte de su intención brindarle contenido filosófico a lo que fue pensado histórica y económicamente, por ejemplo, por la Teoría de la Dependencia. No se trata sólo de un proceso de fuerzas económicas, sino también de un proceso que se mueve entre lo irracional y racional eurocéntrico.

Lo racional acompaña como una mera intención formal a dicho proceso que es irracional debido a su base económica de acumulación infinita. Lo racional eurocéntrico funciona como un ideal “reconfigurativo” y regulativo de todo el proceso económico y hacia el

---

<sup>1063</sup> Trabajado en Bauer 2008.

<sup>1064</sup> Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Plural, La Paz Bolivia, 1994, Conferencias de Frankfurt. p. 13.

<sup>1065</sup> Dussel, E.: “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 43.

<sup>1066</sup> *Ibid* p. 44.

<sup>1067</sup> Lo señalamos analíticamente en el punto “F” de la primera parte de nuestro Libro (véase bibliografía). Como afirmábamos anteriormente, Europa elevó su subjetividad particularísima a universalidad y mientras más se universaliza más se particulariza..., más se intersubjetiviza y “**desarrolla**” en las múltiples contradicciones que originó, genera y sostiene...; véase la **falacia desarrollista y eurocéntrica** expuesta también en el párrafo 7.2. “Eurocentrismo, Historicismo y lo Económico” en Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998.

<sup>1068</sup> Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Plural, La Paz Bolivia, 1994, (Conferencias de Frankfurt), p. 22.

<sup>1069</sup> Véase nota 1 en *ibid* p. 13.

<sup>1070</sup> *Ibid* p. 22.

cual es necesario proyectarse formalmente, pero desde un orden económico mundial asimétrico. El proceso económico es el principal campo de “contención” para el “desarrollo de la conciencia civilizada”. Y la conciencia civilizada no es más que un mero medio e instrumento al servicio de la justificación, desarrollo y ocultamiento de la asimetría económica necesaria para la acumulación. El autor denuncia que esta conciencia es irracional desde el momento en que confundió subjetividad con universalidad poniéndose como única, como absoluta, como un *lo mismo* y concretándose exclusivamente a través de la violencia económica explícita o sutil, en fin, hegemonzadora.

### ***10) E. Lander o la modernidad como dispositivo colonizador***

Para el sociólogo venezolano en su concepción crítica de “Saberes sociales” estas múltiples dimensiones del eurocentrismo provocan a su vez múltiples biparticiones naturalizando un tipo de sociedad liberal que se constituye en “realidad” en un dispositivo colonial-imperial de manipulación de la vida y del globo terráqueo. Todo ello es una construcción eurocéntrica que medita y re-organiza la totalidad del tiempo y el espacio y en ellos a toda la humanidad a partir de su auto-centrada experiencia colocando su particular especificidad histórico cultural en el horizonte de su pretensión planetaria como patrón epocal de referencia superior y universal.

De esta manera la modernidad se constituye en un metarrelato que adquiere caracteres concretos de técnica de dominación ya que la misma modernidad como época es construida como un “dispositivo colonizador”<sup>1071</sup>. De esta manera podemos reflexionar sobre la crítica de Lander y considerar que cómo cada dimensión constitutiva del eurocentrismo provoca una naturalización ontológica positiva y superior para Europa y la otra ontología negativa e inferior para el resto de la humanidad. Este mismo dispositivo construido por este tipo de sujeto eurocéntrico transforma al sujeto en un **dispositivo egótico** (egoísta) que marcha sobre la historia como una **síntesis densa** que a los pueblos no europeos considerados primitivos le propone la acción civilizadora o modernizadora para que superen su atraso. “*Aniquilación o civilización impuesta* definen así los únicos destinos posibles para los *otros*”<sup>1072</sup>.

### ***11) Mignolo o la imaginación eurocéntrica***

Su tesis se corresponde con la idea de “hemisferio occidental”<sup>1073</sup> ya que considera que dio lugar a un cambio radical en el imaginario y en las estructuras de poder del mundo moderno/colonial. El término imaginario es empleado en el sentido del pensador martiniqués Edouard Glissant como construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define así misma. Dicha idea no se reduce a una imagen mental ni a una diferenciación entre lo simbólico y real como pretende el discurso analítico contemporáneo. En sintonía con la idea de colonialidad de Quijano, la metáfora de sistema-mundo de Wallerstein y el análisis filo-histórico de la subjetividad del sistema-mundo de Dussel, W. Mignolo emplea el término imaginario en un sentido geo-político, como fundación y formación del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial.

---

<sup>1071</sup> Lander, E.: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO 2005, p. 24.

<sup>1072</sup> *Ibid* p. 24.

<sup>1073</sup> Mignolo, W.: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO 2005, p. 24.

La imagen que tenemos hoy de la civilización occidental es el producto de un largo proceso de construcción del **interior** de ese imaginario desde la transición del Mediterráneo al Atlántico como nuevo centro mundial comercial redefiniendo también su “exterioridad”. En este procesos han contribuido letrados y letradas, viajeros y viajeras, funcionarios, eclesiásticos, pensadores etc. para el análisis de mundo moderno/colonial parte de la metáfora de Wallerstein ya que le reporta la ventaja de trascender los nacionalismos en la que fue construida la idea continental de Europa como la sub-continental de las Américas abriendo la reflexión a un mundo histórico relacional que escapa, al decir de Dussel, de estas falacias ideológicas.

Con la idea de “diferencia colonial”<sup>1074</sup> Mignolo pretende echar luz a la metáfora de sistema-mundo que deja en la oscuridad dicha diferencia colonial según también lo afirma Quijano. Por eso se centrará en el circuito comercial del Siglo XVI que considera fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad. No le preocupa si dicho sistema tiene 5000 o 500 años, ni si hubo comercio antes del Siglo XVI sino el **impacto** que dicho circuito del XVI tuvo en la construcción de la colonialidad. Desde este ámbito se genera una conciencia emergente. La conciencia emergente desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna, y la sub-alternidad colonial genera la diversidad de conciencias dobles.

El principio de doble conciencia es para Mignolo la característica del imaginario del mundo moderno-colonial desde las márgenes de los imperios. De esta forma el circuito comercial del Siglo XVI conecta Asia-África y Europa como su camino orgánico y siempre en proceso de lo marginal hacia el centro de dicho sistema pero estableciendo un diferencia cada vez mas factible en la marcha de la historia y uniendo de esta manera dos circuitos desconectados con el *Anáhuac* y *Tawantinsuyu*. En esta nueva configuración podemos decir que se conforma el Euro-océano ya que se conectan a través de Europa el Atlántico y el Pacífico transformando el mundo conocido en márgenes de dicha nueva centralidad cultural europea.

## 12) Naturaleza y Globocentrismo

F. Coronil afirma, basándose en la fórmula trinitaria de Marx (capital/ganancia-trabajo/salario-tierra/renta)<sup>1075</sup>, que es necesario reconocer el puesto de la naturaleza en el capitalismo. Entonces desde una visión desde los bordes se puede enfocar y confrontar una relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo. De esta manera se contribuye a modificar una visión convencional de la dinámica e historia del capitalismo en dos aspectos. Por un lado se accede a una mayor comprensión de la naturaleza en el proceso de formación de la riqueza, y por otro se amplía la visión de los agentes del capitalismo no solo en Europa sino en todo el mundo.

De esta forma para Coronil la Tierra irrumpe en la visión dialéctica capital/trabajo permitiéndonos reconocer que el proceso de la creación de riqueza implica un intercambio transformativo entre los seres humanos y el mundo natural del que forman parte. Ahora Coronil observa críticamente a Marx ya que sostiene que para éste la naturaleza tiene un rol en la creación de la riqueza pero no desarrolla esta idea recayendo en cierta ambivalencia. Desde su punto de vista la materialidad de la mercancía es para Coronil inseparable para constituir y representar la riqueza capitalista. Definiendo la unidad de riqueza, la materialidad encarna tanto su forma natural como su forma de valor. De esta manera la explotación social no se

---

<sup>1074</sup> *Ibid* p. 57.

<sup>1075</sup> Véase Coronil, F.: “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 90.

puede separar de la explotación natural, y aunque hay diferencia de niveles, la relevancia es fundamental.

Esta diferencia de niveles que podemos observar establece para la fórmula trinitaria no una dialéctica binaria entre el capital y el trabajo realizada desde los centros metropolitanos hacia la atrasada periferia, sino que implica reconocer una “dialéctica triple”<sup>1076</sup> entre el trabajo, el capital y la tierra ubicando al desarrollo del capitalismo dentro de condiciones globales evidentes desde el inicio. Una visión “aterrizada”, es decir desde el tercer término del trinomio, posibilita descentrar el relato histórico eurocéntrico ya que descubrimos desde los bordes coloniales el papel de la naturaleza y el trabajo barato que Europa ha explotado para la conformación de la modernidad y su **modo de vida**, incluso, en el actual desarrollo del capital metropolitano. Por lo tanto dos procesos cambian el vértice del poder imperial desde el centro de Europa u Occidente a una posición menos identificables en el globo.

Por un lado, tenemos que la globalización neoliberal ha homogeneizado y hecho abstractas diversas formas de riqueza incluida la naturaleza transformando a las naciones en sus monederos (ventaja comparativa) y a la **vida** en una gran moneda. Por otro lado políticas que integran las élites metropolitanas a las periféricas en un difuso proceso de des-territorialización y re-territorialización menos visible aun en la figura esquiva de un mundo que se esconde aún más en redes transnacionales financieras. El globocentrismo es una modalidad del occidentalismo<sup>1077</sup> y se impone como otra naturalización del mundo capitalista como efecto del mercado pero no como causa de un proyecto político deliberado.

Esto porque el mercado se presenta o se fetichiza como una estructura de posibilidades y no como un régimen de dominación. Entonces en contraste con el eurocentrismo, el globocentrismo, como una modalidad precisa del occidentalismo, expresa un nuevo momento en la persistente dominación de su occidentalismo, y esto en tres aspectos nodales. Por un lado la disolución del occidente en el mercado y la aparición de nudos de poder financiero menos visible pero más concentrados. Por otro lado la atenuación de conflictos culturales con la incorporación de culturas distantes en un espacio global común (este punto es muy discutible pero no lo desarrollaré aquí). Por último en la medida que occidente se disuelve en el mercado se funde y solidifica a la vez. De esta manera el orden occidental tiende a reestructurarse.

### **13) Un lugar en el mundo y el mundo como lugares para una crítica al capitalcentrismo**

Según A. Escobar el concepto de lugar ha sido nuevamente abordado desde distintos puntos de vista, teóricos como prácticos (entendimientos entre ser y conocer, globalización económica, exiliados, refugiados etc.). Desde aquí es posible repensar la cultura y escapar a la visión eurocéntrica de *atopía* en la filosofía occidental. El termino lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores eurocéntricos. Aunque la identidad es un fenómeno construido y nunca fijo la misma siempre se realiza en una localidad en la que se enraíza la experiencia con sus linderos y múltiples conexiones. Por lo tanto es importante para todas las personas. A raíz de la creciente marginalización de la vida inter-cultural producida por el colonialismo occidental el concepto de lugar es marginal en la teoría occidental así como los son los lugares geográficos marginalizados por las políticas coloniales.

Es importante recrear el lugar como una forma des-estructurante de la estructura colonial, y es importante para la simetría de la cultura, la naturaleza y la economía. De esta

---

<sup>1076</sup> *Ibid* p. 91.

<sup>1077</sup> Con este contenido profundizo la hipótesis del occidentalismo, que es una de las varias premisas críticas al eurocentrismo, que Dussel emplea, para construir la Política I como pudimos apreciar anteriormente.

manera el trinomio “lugar/poder/identidad”<sup>1078</sup> se complejizan notablemente. En este proceso de *conocimiento local* las mentes se despiertan en un mundo sentido, en lugares concretos y buscando otorgarle sentidos a sus proyectos dentro de una globalización que solo impone su Yo propio. Decimos en este caso globalización y no mundo ya que la globalización con su creciente homogeneidad tiende a borrar el mundo como diversidad, es decir como lugares. Por lo tanto *la defensa de los lugares* se convierte en una viva y ferviente crítica al “capitalcentrismo”<sup>1079</sup>.

La defensa de los lugares se transforma en proyectos de “ecología política”<sup>1080</sup> para el proceso de des-marginalización y recuperación de la vida de la cultura, la naturaleza y la economía dentro de la construcción de un nuevo mapa de la vida y no de explotación desarrollista que transforma a la naturaleza y todo en “mercancía”<sup>1081</sup>. De esta manera el post-desarrollo implica, en mi interpretación, un fuerte desarrollo, pero esta vez, de la ecología, la ética, la política, que es desde donde se puede conformar un nuevo mapa vital integrado y armónico entre naturaleza-cultura-comunidad-economía. Fuera de la marginalidad, tierra y cultura es igual a vida, de lo contrario es idéntico a mercancía, a asimetría.

#### ***14) La invención eurocéntrica del otro en el caso Venezolano.***

Para Santiago Castro-Gómez “la modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridéz, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas”<sup>1082</sup>. Pero esta modernidad se encuentra en crisis, y dicha crisis es vista por la filosofía posmoderna y los estudios culturales como una posibilidad de emergencia de estas diferencias por tanto tiempo oprimida. El anuncio de fin de la modernidad implica la crisis de un **dispositivo** de poder que construía al otro mediante una lógica binaria (colonizador-colonizado; civilización-barbarie; desarrollo-subdesarrollo) que reprimía las diferencias. La tesis de C. Gómez es que la crisis no conlleva un debilitamiento al interior de la estructura mundial en el cual opera tal dispositivo. Lo que él llama fin de la modernidad es la crisis de una configuración histórica del poder en el marco del sistema-mundo capitalista que ha tomado otras formas en tiempos de globalización pero que para nada implica la desaparición de dicho sistema-mundo.

La actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta sobre la producción de las diferencias, y por lo tanto la afirmación celebratoria de estas podría fundamentarlo, más que subvertir el sistema. El desafío actual de la teoría crítica de la sociedad es mostrar en qué consiste la crisis del proyecto moderno, y cuales son las nuevas configuraciones del poder global en lo que Lyotard denominó condición posmoderna. Este proyecto de la modernidad hasta Habermas a mantenido un intento faústico de someter la **vida** entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento<sup>1083</sup>. F. Bacon le había dado a este proyecto una base científico-empírica en la metodología propuesta por el

---

<sup>1078</sup> Escobar, A.: “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 115.

<sup>1079</sup> *Ibid* p. 125.

<sup>1080</sup> *Ibid* p. 130.

<sup>1081</sup> *Ibid* p. 131.

<sup>1082</sup> Castro-Gómez, Santiago: “Ciencias Sociales, violencia epistémico y el problema de la invención del otro”, en Lander, E.: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 145.

<sup>1083</sup> Se trata de continuar con el ideal total europeo (a lo Hüsserl) de emancipación, de modernidad, esto es Europa como proyecto estricto, en donde capitalismo y democracia concuerdan en un plan global y rector sobre la diversidad.

*Novum Organum*. Para este la naturaleza era el adversario y el enemigo a vencer y domesticar. Y en el Siglo XX el Filósofo Alemán Hans Blumenthal ha mostrado que este proyecto poseía la impronta a nivel conceptual de elevar al hombre al rango de principio ordenador de todas las cosas.

A este respecto es funcional el planteo de M. Weber sobre el desencantamiento del mundo para dominar la inseguridad ontológica bajo el proceso de racionalización occidental, combatiendo las fuerzas mágicas o misteriosas de la naturaleza. El Estado es el garante de la organización racional de la vida humana. El Estado es el *locus* de síntesis de todos los intereses individuales para ser proyectados como metas colectivas válidas para todos. El Estado es un *locus* de cálculo pleno sobre la vida. A este respecto el filósofo social I. Wallerstein ha mostrado, como pudimos apreciar, que las ciencias sociales han sido funcionales al monopolio de la violencia, control y cálculo del Estado. Esta es la expresión científica de este *locus* de síntesis que es el Estado. **Las ciencias sociales son las que enseñan las leyes que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia.** El estado define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científica legitimada. Entonces, lo que C. Gómez denomina la invención del otro, tiene que ver con los dispositivos de saber/poder desde los cuales las representaciones del otro son construidas, y no solo el sentido en que un grupo se representa a otro. En este sentido prefiere hablar de invención más que de encubrimiento como lo hace E. Dussel.

A este respecto sigue a la pensadora venezolana Beatriz González Stephan que ha estudiado los dispositivos disciplinadores de poder en el contexto latinoamericano del Siglo XIX y el modo en que estos dispositivos han hecho posible la invención del otro. Señala tres dispositivos: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Stephan, siguiendo al teórico uruguayo Ángel Rama, constata que estas tecnologías de subjetivación poseen el denominador común de que su legitimidad descansa en la escritura. Escribir en el Siglo XIX respondía a la **necesidad** de ordenar e instaurar la lógica de la civilización anticipando el sueño modernizador de las *elites* criollas. De esta manera y bajo toda esta lógica se lleva a cabo el proyecto fundacional de la nación mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene).

El sujeto de derecho y obligaciones, la ciudadanía son invenciones dentro de este marco jurídico de escritura legitimada. Cuando la práctica de los ciudadanos es deslegitimarse a sí mismos solo provocan que el Estado actúe sobre ellos, pero de ninguna manera deslegitiman al Estado que con su estructura es causa de la crisis social que atraviesa el “ciudadano”. Por ejemplo, la constitución venezolana de 1839 sostiene que pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25, que sepan leer y escribir, dueños de propiedad raíz, de profesión que genere rentas no inferiores a 400 pesos<sup>1084</sup>. Ciudadanía = varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. **Exterioridad**, fuera = mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes. La escuela instrumenta la disciplina sobre la mente y el cuerpo para que el sujeto sea útil a la patria.

El manual de urbanidad de Carreño en 1854 funciona dentro del campo de autoridad reglamentando los instintos, el control sobre el movimiento del cuerpo, la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada como bárbara<sup>1085</sup>. Esto es ser el buen ciudadano, o sujeto

---

<sup>1084</sup> González, S.: “Economías fundacionales. Diseño del cuerpo del ciudadano”, en González, S.: *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

<sup>1085</sup> Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado”, en González S., Lasarte J., Montaldo G., Daroqui M. J.: *Esplendores y miserias del Siglo XIX. Cultura y Sociedad en América Latina*. Monte Avila Editores, Caracas, 1995.

epistemológico, moral y estético que necesita la modernidad. Según el manual en esto consiste la sociabilidad que es principio de conservación, progreso y orden de la sociedad. Manual = nosotros = ciudadano burgués = a todo lo descrito aquí. Beatriz González S. se refiere a la gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos publicada por Andrés Bello en 1847. La estabilización o la homogeneización lingüística son fundamentales para proyectos de construcción de la Nación como *locus* de implementación de las leyes, conjuntamente con las transacciones comerciales.

La invención de la ciudadanía y del otro está genéticamente relacionada. La urbanidad, la educación cívica, es decir la civilización se separa así de la barbarie, el *frac* de la *ruana*, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia. Son algo más que representaciones mentales. Son imaginarios bajo el imperio del proceso de materialidad concreta. La escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales, y las ciencias sociales, son sistemas abstractos productos de estos procesos, que Gayatri Spivak sostiene, como proyecto de modernidad en el ejercicio de una violencia epistémica. En relación a ello opinaba W. Benjamín respecto a la ciudad, que la misma es un espacio metrificado. Beatriz investiga como se ha creado el *homo economicus* en América Latina inspirada en la microfísica del poder de M. Foucault, y que he ampliado hacia el ámbito de macro estructuras de larga duración (Braudel-Wallerstein-Dussel) para visualizar la perspectiva del otro bajo una visión geopolítica, arquitectónica, sistemática.

Esto permite ver el modo en que estos procesos se vinculan con la constitución del capitalismo como sistema mundo. El giro metodológico del saber/poder tal como lo realizara Foucault se orienta ahora hacia la geopolítica. Una de las contribuciones más importantes de las teorías poscoloniales a la actual reestructuración de las ciencias sociales es haber señalado que el surgimiento de los estados naciones (monojurídicos-monoculturales) en Europa y América del Siglo XVII al XIX no es un proceso autónomo, sino que posee una contrapartida estructural con la consolidación del colonialismo europeo en ultramar. El **imaginario eurocéntrico** ha negado siempre este vínculo entre modernidad y colonialismo, aunque es “auto”-“conciente” de ello. En este imaginario podemos ver esta ecuación Europa = aséptico = autogenerado. Esto está en sintonía con lo que critica Dussel, Europa no es fruto de un proceso *ad intra* (de su interior) sino *ad extra* (explotación sistemática a lo ubicado como periferia). De esta manera se inicia un tránsito planetario de la tradición a la modernidad.

En sintonía con Wallerstein y Dussel, W. Mignolo llama a este marco sistema-mundo moderno/colonial. De esta manera no es posible volver a ver al Estado como una abstracción separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492. ¿Cual es el dispositivo? Una respuesta la encontramos en el sociólogo peruano Aníbal Quijano y su postura de la colonialidad del poder. La misma plantea diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Conceptos de raza y cultura funcionan como dispositivos taxonómicos que generan identidades opuestas. Bajo el concepto de Quijano se amplía y corrige el concepto foucaultiano de poder disciplinario al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado se inscriben en una estructura más amplia de carácter mundial. Este es un eurocentrismo que Foucault no había podido trascender. La nota distintiva es antropológica cultural y filosófica. Antropológico cultural, porque Foucault tiene la mirada de la víctima, ya que él lo es, pero no la mirada periférica, ya que no lo es. La mirada periférica (Antropología cultural para la liberación) da por resultado una filosofía de la liberación distinta. Es todo el intento de nuestros filósofos y el avance de las nuevas generaciones.

La modernidad es un proyecto, **modo de vida**, con dispositivos disciplinarios que se ordenan en un doble juego de gubernamentalidad jurídica. Se ejerce hacia adentro de los estados nacionales creando identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación, y hacia fuera (exterioridad) por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial en su intento de manipular el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Es la

lógica de la moneda, son dos caras de ella misma. Las ciencias sociales se generaron en esta dinámica. No experimentaron nunca una ruptura epistemológica en el sentido althusseriano. Teóricos como Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet opinaban que la especie humana sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes estadios de perfeccionamiento hasta obtener la mayoría de edad a la que han llegado las ciencias modernas europeas. Podemos agregar que es la opinión de Sepúlveda o Descartes, de Piaget o Kohlberg, del mayor arquitecto de esta idea que es Kant y el mayor sistemático que es Hegel (del estado de naturaleza-salvajismo-barbarie al estado de Ilustración, de derecho).

Las ciencias sociales generadas en este contexto, puertas adentro, justifican la exclusión y puertas afuera la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre centro y periferia. La producción de alteridad se da adentro y afuera y es parte de un mismo dispositivo de poder: la **colonialidad** del poder-saber emplazada en una misma matriz genética. ¿Que sería entonces el fin del proyecto moderno? El Estado Nacional (monojurídico) pierde poder cuando comienza a ser configurado por instancias que escapan a su control. Entonces se puede hablar propiamente de globalización. Entiéndase por esto que no es el fin de la hegemonía, sino, de un cambio de estructura. Se pasa a la posmodernidad propiamente. Es decir se da un paso del poder disciplinar al poder libidinal. La globalización ahora no es un proyecto ya que la gubernamentalidad no necesita de un punto arquimédico o una instancia central que regule los mecanismos de control social, lo que no quiere decir que no este siendo planificada. Esta vez de diversas maneras. La materialidad de la globalización no está constituida por las instituciones del Estado nacional, sino, por corporaciones que no conocen territorios ni fronteras.

Implica nuevos marcos legales, punitivos, ejercicios de poder y autoridad, una policía global que garantice la resolución de los conflictos para la acumulación de capital. Por ejemplo, las guerras del Golfo como de Kosovo son representativos del nuevo orden mundial que emerge después de la guerra fría y como consecuencia del fin del proyecto de la modernidad. Así se podría hablar de una gubernamentalidad sin gobierno. “El poder libidinal de la posmodernidad pretende modelar la totalidad de la psicología de los individuos, de tal manera que cada cual pueda construir reflexivamente su propia subjetividad sin necesidad de oponerse al sistema”<sup>1086</sup>. Con Lyotard se puede afirmar el fin del metarelato (gran relato legitimador) pero a la misma vez la coexistencia de diferentes juegos de lenguajes, como también lo había afirmado Wittgenstein. Para Lyotard la condición posmoderna son los jugadores mismos construyendo las reglas de juego, sin que existan reglas *a priori*, últimas.

Pero se puede observar que aunque hayan muerto los metarelatos legitimadores del sistema-mundo esto no equivale a la muerte del sistema mundo. Del macro sujeto epistemológico, histórico y moral se pasa al micro relato que lo invisibiliza. Ahora el sistema mundo permanece como ese sujeto ausente de la representación que nos ofrecen los estudios culturales. Al parecer, para las ciencias sociales y la filosofía, se ha convertido en un tabú nombrar la totalidad. Si se utilizan categorías como clase, periferia, sistema mundo se es acusado de esencialista o actuar de forma políticamente incorrecta, o de haber caído en la tentación de los metarelatos. En algunos casos esto se justifica, pero en muchos otros no, y de lo que se trata es de ver una alternativa al momento actual para que no se pierdan construcciones valiosas fruto de muchos esfuerzos comprometidos. Un gran desafío para las ciencias sociales es aprender a nombrar la totalidad sin caer en los esencialismos y universalismos del metarelato. La tarea no es sencilla, implica repensar la tradición que va de Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Sartre, Althusser etc.

Este trabajo teórico, como lo llamó Althusser, ha sido comenzado en ambos lados del Atlántico desde diferentes visiones. Por ejemplo A. Negri, Michael Hardt, Frederic Jameson,

---

<sup>1086</sup> Castro Gómez, S.: *ibid* p. 156.

Slavoj Zizek, W. Mignolo, E. Dussel, F. Hinkelammert, Edward Said, Gayatri Spivak, Ulrico Beck, Boaventura de Souza Santos, Arturo Escobar etc. Por último, la tarea de una teoría crítica de la sociedad radica en mostrar los nuevos mecanismos de producción de las diferencias en tiempos actuales. El desafío mayor para Latinoamérica trata de una descolonización de las ciencias sociales y la filosofía. Este no es un programa nuevo aquí pero ahora se trata de desmarcarse de toda serie de categorías binarias en las que trabajaron las teorías de la dependencia y las filosofías de la liberación, esto es, colonizador-colonizado, centro vs. periferia, Europa vs. América Latina, desarrollo vs. Subdesarrollo, opresor vs. oprimido etc. entendiéndolo que ya no es posible conceptualizar las nuevas configuraciones del poder con ayuda de ese instrumental teórico<sup>1087</sup>. Desde esta visión alternativa las nuevas agendas de los estudios poscoloniales podrían contribuir a revitalizar la tradición de la teoría crítica en nuestro medio.

### ***15) Necesidad y contingencia en la antropología social y cultural con base filosófica***

El antropólogo Eduardo Restrepo, para abordar el problema del otro, plantea una dialéctica de entrecruzamiento entre la antropología cultural, los estudios culturales y la filosofía crítica. Su base epistemológica está embebida de una filosofía crítica que la vuelve sobre la antropología enriqueciéndola, a la vez que este autor llega a la posibilidad de análisis sobre el otro desde el prisma de la etnicidad. En este comienzo de nueva época se ha consolidado, al parecer, una visión sobre lo étnico que parte de cuatro premisas, a saber: 1) contingencia, positividad, y especificidad histórica, 2) no reductividad a otros entramados de la vida social, 3) intrínseca heterogeneidad y polifonía en los hilos delgados constitutivos (filigranas) de las prácticas e imaginarios de los diversos actores sociales, 4) intrínseca relacionalidad y estrecha imbricación con articulaciones de poder y resistencia. Aunque haya un manifiesto consenso con respecto a estas premisas, sostiene Restrepo, las diferencias sustantivas de los distintos enfoques conceptuales no han desaparecido.

¿Cuales son estos enfoques? Y el antropólogo se refiere al constructivismo y esencialismo. Para extraer herramientas que permitan construir una propuesta enriquecedora de estas perspectivas se propone volver sobre dos autores de la teoría social, Stuart Hall (uno de los principales fundadores de los estudios culturales y de la etnicidad) y el filósofo de *Poitiers* Michel Foucault para un encuadre analítico de la etnicidad problematizando los enfoques dominantes del instrumentalismo y del textualismo. Veremos a los fines del trabajo que concepción queda de etnicidad, y en qué consiste esta distinción entre constructivismo y esencialismo. El esencialismo puede entenderse de dos formas. Una lo relaciona con posiciones ontológicas y otra con posiciones reduccionistas. Desde la primera perspectiva la etnicidad sería inmanente a la condición humana en sentido biológico cultural. En este aspecto podemos enmarcar al teórico Carlos Octavio Bunge y su teoría positivista de la raza geográfica más fuerte. Un ser esencial, un demiurgo hacedor de la cultura verdadera es el portador de caracteres somáticos, culturales, lingüísticos, históricos y geográficos superiores. Esta invención de una geografía superior se puede encontrar en obras como las de Hegel, Montesquieu y Rousseau. Este último aspecto constitutivo del esencialismo lo agregó en esta descripción ya que al parecer no es debidamente tenido en cuenta por Restrepo a la hora de analizar la linealidad vertebral de esta vertiente ontológica.

Este sujeto fuerte es el hacedor del desenvolvimiento de la historia y el portador de la conciencia de realización de su etnicidad. Aquí la correlación no se da entre dos aspectos como fundamenta Hart y expone Restrepo, sino, entre tres aspectos básicos predominantes. Por un

---

<sup>1087</sup> Castro Gómez: *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros, Barcelona, 1996.

lado el aspecto geográfico que, para esta visión eurocéntrica, queda predeterminado como constitutivo de una biología superior, es decir, este “tipo” de biología se forma en una geografía superior. Recordemos que en la visión eurocéntrica, tendenciosa y prejuiciosa de Hegel la naturaleza en América es más pequeña y de carácter más débil que en Europa. En la visión eurocéntrica esencialista el aspecto geográfico se corresponde con una determinada locación económica o social (como clase) que a su vez necesariamente desembocan en un orden de representaciones específicos (conciencia de clase o identidad de clase). Desde esta vinculación necesaria entre estos tres aspectos se puede ver lógica o históricamente<sup>1088</sup> el aspecto que le sigue. La segunda perspectiva aquí aludida de manera mucho más sintética hace referencia a que las posiciones reduccionistas argumentan que las diferencias en las prácticas culturales son expresiones de una especificidad del grupo social que lo antecede y son garantes de la identidad étnica.

Las posturas anti-esencialistas parten de tres posiciones heterogéneas como las contribuciones de Saïd sobre el orientalismo como régimen de verdad (1978), Anderson sobre la nación como comunidad imaginaria (1991) y Hobsbawm sobre la invención de tradición (1983). En torno a estas principales investigaciones se han nucleado grupos de estudios para desarticular teórica y empíricamente lo que se dio de llamar el fantasma del esencialismo. Pero lejos de constituir un movimiento homogéneo lo que se dio de llamar *giro constructivista* consiste en una multiplicidad de posiciones que reaccionan diferencialmente ante las argumentaciones esencialistas. Estas posiciones diversas son una consecuencia de la lógica diferencial que se encuentra en la base determinada por estos tres estudios antes mencionados. El constructivismo cuestiona las dos maneras de entender la etnicidad, sea su versión ontológica, o la reduccionista. Contra la visión ontológica antes de suponer un ser esencial, el constructivismo historiza, eventualiza y desnaturaliza este supuesto. Tal tarea la emprende desde el análisis de las narrativas y prácticas de la etnicidad esgrimidas por quienes se representan como miembros de estos grupos étnicos como también a través de una crítica práctica a los académicos, funcionarios estatales, Ong’s etc. como mediadores de su consolidación/disputa.

Renunciando a un supuesto de ser geográfico-biológico-cultural el constructivismo se pregunta por los específicos y localizados procesos discursivos y no discursivos de la producción de la diferencia étnica. Se fija de esta manera un entramado denso producto de un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social, y no un fenómeno natural de la condición **homogeográfica**<sup>1089</sup> biológica cultural. Haciéndose eco de esta posición crítica, para Restrepo, etnicidad o etnia no existen en singular. Han existido etnicidades en plural con puntos de emergencia, sentidos, dispersiones y trayectorias específicas, siendo las etnias su efecto de superficie. Llegados a este punto es interesante des-eurocentrar la relación necesaria que el sociólogo discípulo de Talcott Parsons y nacido en Lüneburg, Niklas Luhmann establece entre los conceptos de sistemas sociales y sistemas societales. El sistema social es concebido bajo una visión *autopoiética* (Maturana-Varela) como resultado de un logro de la propia cultura, y en donde “lo propio” aparece con un carácter ontológico. Mientras que el sistema societal es un emergente particular del anterior sistema ontológico. No hablaríamos aquí de sistema social, sino de espacio social, y no hablaríamos de sistema societal, sino de espacio societal. El espacio social sería en este caso la etnicidad en sentido plural y el espacio societal estaría conformado por las etnias como su emergente dinámico y heterogéneo.

---

<sup>1088</sup> Cf. Restrepo, Eduardo: *Teorías Contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2004, pp. 29-30.

<sup>1089</sup> Propongo este concepto a los fines de establecer una relación lineal epistemológica e histórica entre geografía-biología-cultura para denotar por parte del eurocentrismo una *etnia*, un sujeto superior a todos los demás.

Desde esta reformulación de ambos conceptos acorde a una visión constructivista se cuestiona la necesaria correspondencia entre aspectos de la vida social. De esta manera la visión constructivista se afirma como anti-esencialista. Por ejemplo E. Laclau y la politóloga belga Charleroi Chantal Mouffe sostienen que no existe una correspondencia necesaria ni directa entre las posiciones de clase ocupadas, las identidades sociales y las articulaciones políticas. Las relaciones entre dos o más aspectos o planos de la vida social son resultados de articulaciones específicas que no emanan directamente de un sujeto-sistema soberano determinado para tal fin, sino que son contingentemente producidos y localizados por un entramado que permite diferentes relaciones entre los planos de la vida social e histórica. De ahí que se torne con sentido el interrogatorio por las modalidades e historicidades desde las cuales las diferentes etnicidades han sido configuradas y articuladas en sus particularidades y en un momento específico. Los que se identifican con esta corriente son, en los estudios culturales Stuart Hall, Paul Gilroy; desde los estudios post-coloniales Homi Bhabha, Deborah Poole y Ann Stoler; y Banks en el análisis del discurso.

La visión que Restrepo posee del concepto de etnicidad la puedo denominar como una visión pragmática en el sentido de Tucídides. El historiador consideraba, como hemos ya señalado en este trabajo, que la historia debía ser pragmática en cuanto debía prestar utilidad (*prag*) a las generaciones futuras como una maestra de vida (Cicerón) para que estas generaciones no cometan los errores de sus antecesoras. Desde este planteo se derivan una serie de problemáticas históricas que exceden el marco de este trabajo. Tal y como es redefinido el concepto de **etnicidad** debe albergar la intención histórica y política de **utilidad para la vida**, entendiendo por vida en este caso el derecho a la vida de lo diverso, no de lo ontológico, unidimensional o de un solo sujeto predominante sobre el resto. Es fuerte la apuesta del análisis antropológico debido a que nos invita a **auto-criticarnos** permanentemente en nuestro siempre amenazante etnocentrismo encubado para que éste no se cierre solipcistamente al perímetro de su propia experiencia, inventando de esta manera otra experiencia ontológica y ontologizándose de esta forma reinicie procesos históricos similares.

En este marco, Restrepo, llama etnicidad sin garantías al enfoque de Stuart Hall. Hall ofrece un entramado conceptual para un análisis **anti-anti-esencialista** y no reduccionista de la etnicidad. Esto demanda una historización y **contextualización radical**. De esta manera promueve una definición maximalista de etnicidad que cuestiona los análisis que circunscriben a una otredad comunal y tradicional radical y desestabiliza la naturalización de una etnicidad no-marcada que ha estructurado lo que aparece como étnico. Como la etnicidad no puede reducirse a la ideología debe estudiarse como producción ideológica en relación con los procesos de subjetivación que la hacen posible y que producen el sujeto étnico. Se debe entender la identidad étnica en su relación constitutiva con la diferencia (étnica o no) y viceversa. La relación no es de disyunción, sino de **articulación**, de relación, conjunción y coproducción que involucran políticas de identidad y diferencia étnica cuyos isomorfismos, antagonismos y especificidades con otras formas de “otrerización” deben ser teorizados.

La posición de Michel Foucault es tomada por Restrepo como arqueológica-genealógica. Esta visión contingencializa la etnicidad cuestionando los universales antropológicos que apelan al sujeto soberano ontológico. La etnicidad es analizada como una experiencia histórica singular que se constituye por la conjugación de saberes, normatividades y subjetividades específicas. De esta manera es llevado a cabo un cuestionamiento del textualismo y una crítica a los enfoques instrumentalistas de la etnicidad. Foucault presenta una visión alternativa de la etnicidad que la eventualiza en la materialidad y pluralidad de sus enunciados y visibilidades, la inscribe en una ontología histórica, no ya biológica, desmantelando los universales antropológicos y desventualizantes a partir de la indagación arqueológica y genealógica, y a su vez la entiende como una experiencia histórica singular que

debe ser analizada desde los campos de saberes a los cuales se refiere, los tipos de normatividad que regulan sus prácticas y las formas de objetividades asociadas.

Desde este andamiaje crítico la etnicidad queda desarticulada en cuanto que deba buscarse en ella una esencia dada de antemano o desprendida de un objeto preexistente, sino que esta se configura y transforma en relación con los regímenes de enunciabilidad y visibilidad que la constituyen y en los cuales emerge ese objeto. Estudiar la etnicidad como formación discursiva no equivale a reducirla a lo textual pero tampoco supone que lo único existente es lo discursivo. La interpretación que Deleuze hace de Foucault, a este respecto, recae en un eurocentrismo propio de los esquemas ontológicos. Deleuze liga las prácticas discursivas a los enunciados y las no discursivas a las realidades palpables. Pero lo discursivo no puede ser reducido a la imaginación y lo no discursivo a la materialidad. En cambio los enunciados y las visibilidades, solo distinguibles analíticamente, constituyen las formaciones históricas. A este respecto los discursos son materiales y ejercen efectos tan reales como lo no discursivo.

La distinción representación/realidad ha sido discursivamente construida afectando el entendimiento del mundo y como se pretende actuar sobre él. El poder debe entenderse en su productividad y como despliegue de estrategias y tácticas específicas más que como represivo modelo jurídico legal. El poder no se tiene, sino que se ejerce, no es una sustancia o un bien que puede ser poseído. Para los Zapatistas el poder no puede tomarse. Antes que como una sustancia opera como una relación inmanente, relación que tampoco puede ser reducida a un ámbito meramente binario, sino que constituye un densa *red* de hilos delgados (filigranas) que se dispersa a través del cuerpo social atravesando cuerpos y produciendo subjetividades, individualizando, regulando y normativizando. De esta manera el poder global es un efecto de un tipo de articulación de las relaciones de fuerza que se extienden por el entramado social.

La violencia y la coerción pueden entrar en la economía de las relaciones de poder pero no determinan como un *a priori* (en sentido tradicional) el espacio social del poder, sino que al contrario son momentos de este espacio. La etnicidad debe entenderse dentro de este campo de relaciones de poder co-constitutivos y no estar reducida a un ámbito meramente interpretativo, sea ontológico, o binario como dominador-dominado, estructura-superestructura, de clase etc. La lección al final parece ser simple y compleja a la vez. En cuanto des-ontologizamos un sujeto absoluto debemos ser capaces de no caer en un nuevo ontologismo cerrado y en binarismos reductivos que garanticen los múltiples desequilibrios que aquí nos convocan. El objetivo parece ser simple y los medios parecen ser laberínticos. Pero lo seguro es que a ambos los encontramos en los caminos que deben seguir siendo desandados a la vez que construidos.

## ***16) Descolonización de la economía***

Desde un intento crítico y con un estilo conceptual denso-deconstructivo, Ramón Grosfoguel pretende suplantar la categoría de sistema mundo a secas por el concepto más extenso de sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal. También revisa los conceptos de colonialidad del poder, epistemologías fronterizas y trans-modernidad. Grosfoguel plantea los interrogantes de generar una **política** anticapitalista más allá de la política de la identidad, un cosmopolitismo crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo, conocimientos más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y del tercer mundo, venciendo la dicotomía tradicional entre la economía política y los estudios culturales, entre el reduccionismo económico y el culturalismo. No es casual que la conceptualización del sistema mundo desde las perspectivas descoloniales del Sur cuestione las conceptualizaciones producidas por pensadores del norte. Desde el sociólogo peruano Aníbal Quijano podríamos teorizar el sistema mundo actual como una totalidad heterogénea histórico-estructural con una matriz que le llama un patrón de poder colonial. Este patrón afecta todas las

dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo.

El eurocentrismo del Siglo XVI, y en esto coincide con W. Mignolo, inicia un nuevo patrón de poder que para finales del Siglo XIX logró cubrir todo el planeta. Avanzando sobre el concepto de Quijano reformula la colonialidad del poder como una imbricación. O empleando un término feminista del “tercer mundo” en EE.UU es una interseccionalidad (Crenshaw 1989; Fragoso 2003) de jerarquías globales múltiples y heterogéneas (heterarquías) de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder. La novedad que Grosfoguel señala en el enfoque de la colonialidad del poder de Quijano es como la idea de raza y racismo se convierte en el principio ordenador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial. A este respecto las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación capitalista a escala mundial son asignadas de acuerdo con esta jerarquía racial; el trabajo coercitivo o barato, es realizado por personas no europeas en la periferia y fuerza de trabajo asalariado libre en el centro.

La jerarquía global de género también se ve afectada por la raza. Por ejemplo, en los patriarcados de origen pre-europeos todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres, en cambio en el patriarcado de origen europeo algunas mujeres tienen un *status* más elevado y un acceso a recursos que algunos hombres de origen no europeo. La población mundial es organizada, a través de la idea de raza, como un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte también en un principio organizador de la división internacional del trabajo. Con todo esto lo que quiere acentuar Grosfoguel basado en Quijano contrario a la perspectiva eurocéntrica, es que el concepto de raza, de género, de sexualidad, de espiritualidad y de epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado paquete llamado el sistema mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal.

La crítica de Quijano como la de Grosfoguel se dirigen hacia los planteos estructurales que tienden a ver sólo el aspecto económico como aspecto desvinculado de una dimensión más amplia que podemos llamar mundo de la vida hegemónico. No se trata de establecer una causa rectora explicativa, ni un conjunto binario de explicaciones, sino de atender un entramado constitutivo. El patriarcado europeo con sus nociones de sexualidad, epistemología y espiritualidad ha construido este complejo entramado mediante la expansión colonial como criterio hegemónico para racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo en una jerarquía de razas superiores e inferiores. Los estudios poscoloniales conceptualizan el sistema mundo capitalista constituido principalmente por la cultura mientras que la economía política pone la determinación principal en las relaciones económicas.

Para la colonialidad del poder si es primero la cultura o la economía es un falso dilema, el dilema del huevo y la gallina que oscurecen la dilucidación del problema. Si pensamos la colonialidad desde el entramado complejo antes aludido, la colonialidad no equivale a colonialismo. Esto significa que la colonialidad no se deriva de la modernidad ni la antecede, sino, que conjuntamente con la modernidad son dos caras de una misma moneda, son co-constitutivas. Aunque las administraciones coloniales han sido erradicadas casi por completo y la mayor parte de la periferia está organizada políticamente en “Estados independientes” los no europeos siguen viviendo bajo la cruda explotación y dominación europeo/euroamericana. Las antiguas jerarquías coloniales de europeos contra no europeos permanecen en su lugar y están imbricadas con la división internacional del trabajo y la acumulación de capital a escala mundial. En cuanto pensamiento fronterizo crítico Grosfoguel sigue a Mignolo. Y Mignolo sigue a pensadores chicanos y chicanas como Gloria Anzaldúa (1987) José David Saldívar (1997).

Este pensamiento fronterizo crítico es la respuesta epistémica de lo subalterno al proyecto eurocéntrico de la modernidad. Su tarea no es rechazar la modernidad, sino subsumir/redefinir la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial, hacia una lucha por la liberación descolonial por un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. De esta manera y en un sentido más concreto el pensamiento fronterizo produce una subsunción/redefinición de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento de fronteras no es un fundamentalismo antimoderno, sino que recoge todas las diferencias para la construcción de un espacio desde lo subalterno en donde se pueda subsumir la modernidad eurocéntrica bajo un proceso concreto de descolonización transmoderno.

Para pensar en un lenguaje común de descolonización se requiere de una forma de universalidad que no sea producto de un diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de derecha o izquierda, impuesto por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en nombre del progreso y la civilización. En oposición a estos universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas que subsumen/diluyen lo particular en “lo mismo” Grosfoguel propone, desde su estilo aglutinante conceptual, una nueva forma de universalidad llamada **diversalidad radical universal descolonial anticapitalista** como un universal concreto que deconstruye un universal descolonial, respetando las particularidades locales en lucha contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos.

La diversalidad como nuevo horizonte es lo que visualiza Grosfoguel como proyecto de liberación. Estas diversidades de proyectos deben ser históricos descoloniales epistémicos/éticos. Grosfoguel para este acometido propone una fusión entre la transmodernidad de Dussel y la socialización del poder de Quijano. La transmodernidad de Dussel encuadra la razón ética originaria del otro, pobre, víctima, que atraviesa todo el sistema de inclusión en la nueva época que debe construirse, no es en este caso el sistema eurocéntrico donde la víctima está excluida sin participación. Esta razón ética originaria atraviesa todo el sistema *b* como una razón transversal expresándose con Wolfgang Iser<sup>1090</sup>. En sintonía, también, con Mignolo y Dussel este universal que propone Grosfoguel es pluriversal (Mignolo 2000; Dussel 2009), como un universal concreto que incluye todas las particularidades epistémicas hacia una socialización del poder descolonial transmoderno-arquitectónico.

## **ESCRITO 2**

### ***La caverna global o el sistema-mundo colonial. Conquista y Quironización de ¿Australia?***

#### ***Introducción***

Queremos introducir otra primera modernidad temprana tardía al análisis que proporciona Dussel en el tomo I de su última obra<sup>1091</sup> que hemos trabajado. Luego señalaremos en qué sentido se pueden introducir otras series de modernidades dentro del esquema de este autor pero, esta vez, ampliando la plataforma geopolítica mundial. Sucintamente, repasaremos

---

<sup>1090</sup> Véase Dussel, E.: *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Descleé de Brower, Bilbao 2001, pp. 212-213.

<sup>1091</sup> Lo he abordado al inicio de la parte tres de este trabajo teniendo en cuenta, específicamente, los párrafos 6-7-8-9-10 en E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

y diremos que Dussel establece una serie de modernidades. Una primera modernidad temprana con dos facetas paralelas que van de 1492 a 1630. Ellas son *a)* el proyecto español con el origen Atlántico de la modernidad y *a')* el proyecto portugués que abarca África occidental y lo afro-atlántico<sup>1092</sup>; y una segunda modernidad temprana que va de 1630 a 1788 y que es el comienzo de la hegemonía de las cristiandades del norte de Europa. Una tercera modernidad que comienza con la justificación filosófica de la primera revolución burguesa que concentra la puja y la permanente dinámica contradictoria reconfigurante que des-plaza a Holanda y que Inglaterra termina hegemonizando a su favor. Luego tenemos una primera modernidad madura que abarca la expansión de la revolución industrial que va de Inglaterra y Escocia principalmente a Francia y toda Europa. Aquí se suma la revolución burguesa continental en Francia y su nueva hegemonía por sobre Inglaterra, y con todo ello se concreta el dominio mundial de Europa incluso por sobre China, como no lo había podido hacer antes de estos acontecimientos.

Así, se desmitifica lo de “mundial” del dominio concreto europeo, ya que éste no tiene quinientos veinte años como siempre se afirmó de manera distorsionada, sino tan sólo algo más de doscientos años. El **modo de vida moderno** iniciado en 1492 posibilita el eurocentrismo propiamente con escala planetaria. Por último, una segunda modernidad madura que tiene a *Königsberg* particularizada, pero en una localización dentro de un conjunto de ciudades de la *Hansa* en un espacio político marcado por la caída del Sacro Imperio Romano Carolingio que brilló desde Noruega y Dinamarca (gracias a la expansión de los vikingos) a los normandos y que, comercialmente, mediante la confederación hanseática, unía numerosos puertos y ciudades. En *Königsberg* comienza a pensar Kant, y Dussel establece esta distinción pero no la explicita. La importancia de este hecho es que acontece una revolución más a las comúnmente comentadas, y es la revolución fundamental terminada de asumir y concluida por Kant. Este es un hecho que afecta a Fichte, Schelling y Hegel, y que envuelve también a Marx quien, aunque produce el primer corte radical de esta modernidad, no alcanza por ello a una pluri-radicalidad. Este hecho también envuelve a Dussel cuando afirma que “después de Kant no se puede volver a la mirada ingenua de los ‘clásicos’”. Lo escribe tanto en 1974 como en 1998 y se lo corrobora también en su historia de la política. Este desprecio de la “ingenuidad” es un prejuicio que está presente en casi todos los filósofos de la liberación, incluyendo a algunos teólogos, sociólogos, economistas, psicólogos, estetas, pedagogos, etc. Sería desproporcionado desarrollar esto aquí, ya que no es el fin de este trabajo. Si tengo que mencionarlo, es para darle continuidad al análisis y para sugerir posibles temas de intercambio. En otros textos de mi autoría éditos e inéditos trabajo el tema con más detalle.

En este escrito sólo pretendo introducir un conjunto de modernidades a la posibilidad macro del análisis que propone Dussel –y que acabamos de esquematizar– de la historia mundial y crítica. Se trata, en principio, de otra **primera modernidad temprana tardía**.<sup>1093</sup>

---

<sup>1092</sup> Este espacio geográfico se transforma en un nuevo espacio de dominación geopolítico de la historia universal desde el eurocentrismo que inaugura España en 1492. Portugal delimita esta zona con el tráfico de esclavos y comprende la región occidental africana conectada con la región oriental de América Latina. En 1503 ingresan a la Hispaniola los primeros esclavos en *Port-de-Paix*, y en 1517 Carlos I autoriza el tráfico de 15.000 esclavos. Luego esto tiene su continuidad con Colbert en 1664 (en el marco de la segunda modernidad temprana) que provee de esclavos a la isla. En este Siglo XVII el tráfico salía del norte de Sierra Leona y las Islas de Cabo Verde. Luego en el Siglo XVIII la trata negrera se intensifica desarrollándose sobre todo en la Costa de Oro y Dahomey. Luego de 1750 la trata se abasteció de los reinos del Congo y Angola. En estos tres siglos se deculturaron entre 11 y 15 millones de personas. Con el proyecto español y portugués el Océano Atlántico pasa a ser el primer eje material-ecológico que da vida al eurocentrismo pero a su vez dicha materialidad natural deja de ser, por ejemplo, un principio vital, agua o un canal de comunicación, es decir, pierde cualidades para ser transformado en un mero ámbito de dominación de América y de exploración de África y se transforma en un ámbito meramente cuantificable, así es transformado en rutas de conquista, en rutas de colonización, en rutas de esclavitud, en rutas de ecocidio...

<sup>1093</sup> En el transcurso del trabajo veremos las restantes.

Veamos, pues, porqué. Lo de “temprana” de esta modernidad es porque comienza con la exploración de ¿Australia? sólo catorce años después de la conquista y colonización de América y sólo ocho años después de la exploración y vascodagamización del África a través de Mozambique. Lo de “tardía” de esta modernidad temprana se debe a que recién se va a consolidar el intento de conquista con otro *ego conquiro* (yo conquisto) a partir de 1605. El proceso que comienza en ¿Australia? esta incluido, contextualizado, situado y localizado dentro del horizonte de las cristiandades del sur de Europa que son las hispano-lusitanas. Es decir, que está enmarcado dentro del proyecto expansionista español, proyecto que une el Atlántico y el Pacífico hacia el este. Aunque este hecho recorre todas las modernidades y llega hasta el presente.

### ***El problema de la colonialidad***

Cuando se analiza el problema del sistema global de colonización, no termina de esclarecerse a qué nos referimos, ya que no alcanzamos a “ver” las “reales” dimensiones geopolíticas que posee desde su origen. En este sentido había criticado a Dussel en mi tesis de licenciatura, ya que él sólo habla de América, África y Asia excluyendo a Oceanía debido a que se atuvo demasiado a la inversión del esquema hegeliano<sup>1094</sup>. De esta manera, descentramos la trinidad continental colonial para hablar de una cuaternidad continental colonial.

Rememorando la alegoría de la caverna<sup>1095</sup> de Platón, figura que seguirá transitando por los tiempos con toda su veracidad, nos proponemos sugerir una comparación y un paralelismo actual y actualizable. La caverna se ha ampliado, y a partir de los siglos XV-XVI-XVII abarcó y envolvió (en-globalizó<sup>1096</sup>) a todo el “mundo”. El mundo deja de ser un *cosmos* (orden bello), *pachamama* (madre tierra, madre naturaleza) para reducirse a una mera concepción estratégica y geopolítica mercantil. El mundo se ha reducido, atenuado, ahogado porque lo que se ha globalizado son los vectores particulares de un sujeto (parte) que se pone como todo, no posibilitando que el todo con todas sus partes se integre, sino más bien lo contrario: extirpándolo de la faz de la tierra. En vez de un *cosmos*, por referirme a una posibilidad, este sujeto *ego-eurocéntrico* ha generado un **caosmos**<sup>1097</sup>.

Decimos que lo que se ha ampliado no es el mundo, sino la caverna, y que así pasamos a tener una pequeñez que es cada vez más grande o una gran pequeñez (este “gran sistema” poseerá siempre contradicciones en sus términos). McLuhan proponiendo un oxímoron le llama la “Aldea Global”<sup>1098</sup>, nosotros le llamamos “caverna”. Si la pequeñez antes tenía carácter regional –y me refiero a las estructuras de dominación–, a partir del S. XV comienza a adquirir una nueva dimensión, la dimensión global (América, África, Asia, Oceanía). Platón nos relataba que en aquella caverna, regional para nosotros, todos estaban de espaldas a la entrada y salida de la luz, mirando las paredes y sus propias sombras, creyendo que eran otras cosas “reales” y confundiéndolas hasta consigo mismos. Aquí recordamos un importante texto

---

<sup>1094</sup> El núcleo del análisis continental Hegeliano comprende Asia, Europa y América.

<sup>1095</sup> Platón, “República”, Libro VII. En *Obras Completas T. VIII*. Texto bilingüe. Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela; Caracas, 1981, p. 365 y ss.

<sup>1096</sup> Trabajado en nota 59 en p. 55 de Bauer 2008.

<sup>1097</sup> Con esta palabra nos referimos exactamente a la realidad histórica que se produjo a partir de la conquista y colonización eurocéntrica. No es el caos heleno ni el teológico, es el *caos moderno*; agregándole la primera sílaba “mo” de Modernidad sonaría de la siguiente manera “caosmo”; a lo que le agregamos aún la letra “s” a fin de completar su sonido. Y quedaría conformada la palabra “caosmos” para “jugar” con un sonido similar al de cosmos pero con un sentido diametralmente opuesto.

<sup>1098</sup> Véase M. McLuhan, Q. Fiore, *El medio es el masaje*, Editorial, Paidós, España, 1997, pp. 163 a 167.

de San Agustín, en el que nos recuerda que “no es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver.”<sup>1099</sup>

Esta caverna global pondrá a *los otros* a cielo abierto, de espaldas al Sol (*trabajo esclavo*), a ver caer sus propias sombras sobre la tierra y no para que traten de elevarse hasta desaparecer con la luz solar. Los que no quieran ser domesticados en este mundo serán

---

<sup>1099</sup> San Agustín, *Los Soliloquios*, Cap. VI: “Los ojos del alma con que se percibe a Dios”, p. 517 (Continuado, San Agustín sostiene que “Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. Los ojos sanos son la mente pura de toda mancha corporal, esto es, **alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles**” (el subrayado es mío). ¿El colonizador ha mantenido su mirada lejos de las cosas corruptibles? No ha mantenido su mirada lejos de las cosas corruptibles y, lo que es más grave, ha acelerado el proceso de corrupción (muerte) y ha corrompido (moralmente) absolutamente todo. Su moral está enquistada en las cosas corruptibles y se corrompe proporcionalmente con la velocidad que le causa el terror de estar sujeto a la lógica de la corrupción de las cosas, a la lógica de la tasa de ganancia decreciente (Marx), a la lógica de la voluntad de poder (Nietzsche); las mismas *cosas* a las que le extirpó su carácter “divino” para transformarlas autónomamente en “meros entes de extracción” (Heidegger) o en “mercancía” (Marx). Si identificamos a la teología con la conquistología estamos cometiendo falacias históricas, filosóficas y sobre todo teológicas. Como sucede con la alegoría de la caverna, lo importante aquí es mirar, y más que mirar, ver qué sucede *entre* el fuego y los encadenados, para ver el camino alto (propio de muchas culturas) sobre el que “...hay edificado un pequeño muro semejante a las pantallas que los ilusionistas despliegan ante los hombres, y en las que muestran sus maravillas” (Platón, “República”, p. 365). Conquistar en *nombre* de Dios: ¿es teología o conquistología? Tender un “universo” **caósmico** de falacias totalizadoras entre el fuego y los encadenados justo en donde se encuentra el camino alto de liberación y el camino bajo del cultivo: ¿es teología o conquistología? La teología de la liberación trata de la libertad de los entes a través de lo incorruptible. La conquistología (teología dominante) se ocupa del dominio de los entes como meros entes (ya no cosas ni entes en sentido real) corruptibles desprovistos de sacralidad, es decir, ha cambiado el objeto de su hábito, decimos parafraseando al Santo Tomás de Gilson. Una libera, la otra esclaviza. ¿Cómo se relacionan una con otra? La primera, liberándonos de lo corrupto; la segunda, encadenándonos a lo corrupto y haciéndonos litúrgicamente partícipe de “lo mismo” (*tò autó*). La primera pretende ordenar a la segunda para que pueda mirar y ver. La segunda pretende “dominar” *subjetivamente* a la primera para avanzar y justificar todo en su nombre según el consenso acomodaticio (“coherente”) relativo a su tiempo en el que parte de la Iglesia, como del Estado y las instituciones, son cómplices. Pero en realidad, ¿se relaciona la teología con la conquistología?, ¿o sólo en ese pequeño espacio de infinitas de pasiones eurocéntricas (eurocristiandad) que los ilusionistas tienden entre el fuego y las cadenas pretendiendo tapar con las *manos* la luz del Sol y, para ser explícito, las cadenas y el fuego que por grados rememora al Sol? Esta pequeña caverna que se agranda considerablemente (caverna global) se lleva a cabo a través de expandir las “innumerables” falacias (filosóficas, teológicas e históricas) a escala global. Es preciso esclarecer estas falacias teológicamente, ya que en este caso específico cultural (eurocéntrico) son una tergiversación de ellas, *recordemos* que en “nombre de la teología” dominaron a América, África, Asia y Australia. Adquiere apariencia de realidad lo que es sólo circunstancia histórica porque lo máspreciado de la persona es amenazado, sometido, que es su libertad en nombre del “principio” incorruptible de libertad que es Dios (el sistema eurocéntrico posee contradicciones en sus términos y de los mismos se alimenta, de “liberar” a los otros de sus unidades regionales para poderse alimentar de nosotros y vosotros –esclavizar–). De esta manera, se ha economizado (corrompido) al mundo como una gran caverna; ¿qué tiene que ver todo ello con la teología de la liberación que nos ha enseñado a elevar la mirada por sobre las cosas corruptibles y a buscar el camino alto? Pero nosotros decimos hoy, integrando a las distintas regionalidades geosóficas en una unidad mayor pangeosófica, que hay una pluralidad de metodologías (de caminos hacia) que nos ayudan a multiplicar las vías de acierto a los caminos altos, medios y bajos que nos liberan de los entes meramente corruptibles construidos por los ilusionistas. Los “entes” son elementos flotantes “inventados” por el *conquirocentrismo* y el *cogitocentrismo*, no son ni cielo ni tierra y mucho menos aire, no son ni trascendentalidades supra-celestes, ni profundidades subterráneas, sino que son mercancía (Marx) o, mejor, son perpetuo cambio que posibilita toda la lógica de la dinámica contemporánea del perpetuo engaño comercial en donde todo perece y en donde prevalece lo pequeño de toda pequeñez, la voluntad de poder (Nietzsche), voluntad de voluntades (Heidegger), de posesión con su máscara de hoy que es el burgués, flotando entre el fuego y las cadenas como un ente mutante eurocéntrico hasta que se diluya en busca de otra figura. ¿Qué otra máscara lo sucederá en esta alocada carrera que pretenda apoderarse de los elementos teológicos, filosóficos e históricos para seguir reduciendo a la teología, a la filosofía y con ello a la historia? Le sigue la máscara del multiculturalismo capitalista... Con esta pequeña relación sólo he querido renovar la reflexión que hemos manejado, con respecto a este tema, a lo largo del trabajo, atinente a la distinción cristiandad-cristianismo, judeidad-judaísmo, eurocristiandad-helenocristianismo etc. y que están presentes en este tema como distinción metodológica debido a la presencia y relevancia del caso como se notará a lo largo de esta propuesta temática.

exterminados. Hoy la caverna a “evolucionado” con la electrónica que ensalza McLuhan: la pared y el camino alto están mediadas por los medios calientes (radio, cine, foto) que ofrecen mensajes totalizantes, y los medios fríos (teléfono, celular, televisión, PC, *cómics*), que se adueñan, copan y hegemonizan la actividad sensorial y mental del espectador<sup>1100</sup>. Estos objetos permanecen dominados bajo los vectores psicopatológicos de este sujeto hegemónico, y hasta nuestras y vuestras paredes han perdido la dignidad de la sola roca viva, y nuestro camino más alto no pasa de ser un camino acomodaticio de meras afirmaciones y negaciones. Esto se debe a que la apariencia de la roca viva está mediada por otra apariencia, la de un gran muro que no aparece como tal, sino como algo pequeño y divertido, como una pantalla, y lo más peligroso en ella es que se ha dotado de “luz” a las sombras. Lo que aparece en las pantallas son sombras “dotadas de luz”. Las sombras son los vectores ideológicos de la conciencia autónoma que globaliza su ley mediante el imperio de la imagen. De esta manera, la imagen se diviniza y será el canal de manipulación de la norma, y así ya ni siquiera se mirará la pared más cercana a la salida.

Para esta tarea: ¿Que sería “develar” en nuestros días? Incorporando los aportes anteriores, avanzamos sobre ellos. Esta *alétheia* (develar, correr el velo) tendría más desarrollo en nuestra contemporaneidad que la que poseía Platón en su visión regional-universal y la que más adelante expresaría Heidegger, todavía eurocéntrico (“griego germanocéntrico”). Nuestra develación (*alétheia*) no es la particular de Platón, que implica correr el velo de las apariencias cuasi-naturales para llegar a una esencia. En cambio aspiramos a correr el velo de la dominación para poder construir factibles caminos de liberación. Nuestra develación tampoco es la particular develación de Heidegger, circunscrito a des-armar, de-construir las estructuras de emplazamiento (*Ge-stelle*)<sup>1101</sup>, reducido a superar un esquema de sujeto-objeto mediado por la técnica y olvidándose, de ese modo, de la conexión directa que la amplia cultura colonial eurocéntrica a la que pertenece posee con los crímenes de la pluralidad de seres. Heidegger queda a la espera de una nueva época que supere el horizonte sujeto-objeto constituido y mediado por la técnica, pero lo hace desde los parámetros de desarrollo internos (griegos-germanos-céntricos) a su conformación cultural y, como le señalara Kusch<sup>1102</sup>, sólo se queda a la espera de una superación que está a cargo de las culturas de un alto nivel de desarrollo. Esto genera en Heidegger un hegelianismo y lo que nosotros denominamos en plural “el olvido de los seres actuales” el “olvido del estar” y, a través de la “voluntad de ignorancia”<sup>1103</sup>, desemboca en “el olvido de la condena”.<sup>1104</sup>

Para nosotros, a lo nuevo no hay que esperararlo a que aparezca, sino que *está* y *es*, sólo hay que develarlo, como también hay que construirlo. Develar no sólo posee un carácter teórico sino práctico, develar para nosotros es correr el velo que nos significa la caverna global o el velo del sistema-mundo colonial que se pone, cierne y posa como un segundo muro sobre la diversidad espiritual y cultural, flotando entre tantos fuegos y cadenas, robando tantos fuegos (no sólo el teológico) para convertirlos en cadenas que mantienen a todos de espaldas a sus propias luces. Por ello estamos de acuerdo con Marx respecto a la *Veränderung*<sup>1105</sup> (transformación dialéctica sintética cualitativa) es una parte de la solución pero no la del

---

<sup>1100</sup> Celular y PC son agregados nuestros. Para una visión sintética véase Bauer, “El masaje en la aldea global” en *La analéctica de Enrique Dussel un método de construcción...*, UNC, 2008, pp. 51, 52, 53.

<sup>1101</sup> Véase M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Cap. I: “La pregunta por la técnica”; Editorial Odos. pp. 7 a 37.

<sup>1102</sup> Cf. R. Kusch, “El estar-siendo como estructura existencia y como decisión cultural americana”, en *Geocultura del Hombre Americano*, Tomo III; Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000, p. 235.

<sup>1103</sup> F. Schiwy, F.; N. Maldonado-Torres: *(Des) colonialidad del ser y del saber en Bolivia* (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda). Cuaderno N° 1. Introducción W. Mignolo. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, p. 84.

<sup>1104</sup> *Ídem*, p. 84.

<sup>1105</sup> Véase Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

pluriconjunto ya que, si aplicamos universalmente la síntesis constructiva ideada por Marx sin tener un adecuado estudio de la pluriantropología pluriespiritual, se establecen serios riesgos de eliminar, con la síntesis constructiva, lo que no es sintetizable y queremos “salvar”, a la misma vez que esto resulta “ser” la mayor parte de la humanidad. Por ello ahí, la anadialéctica da un paso y aporta lo suyo con el concepto de universalidad analógica, que significa: conservar la singularidad integrada a un todo abierto que debe reportarnos cambios para una nueva época.

Claro que la caverna global es una estructura, pero si los ojos no ven otros caminos, raramente lo podrán transitar dándole un sentido liberador a sus ideas, manos y piernas. Quiero decir que las piernas sin los ojos son ciegas y los ojos sin las piernas están vacíos. Y sabemos que aún tenemos piernas pero que todavía como comunidad nos faltan ojos para profundizar el mirar en un poder ver los caminos de la liberación. Por ello, nuestro develamiento se propone correr el velo teórico; y más que teórico, en este caso, ideológico –como lo distinguen Goldmann, Sartre o Dussel<sup>1106</sup>– y práctico, velo que se posa sobre el mundo achicándolo a las dimensiones egoístas (egológica=eurocentrismo); y para ello nos proponemos brindar en este trabajo este otro develamiento de acá abajo integrando esta visión planetaria actual y siempre actualizable.

Dentro de las concepciones eurocéntricas y yanquicéntricas que el latinoamericentrismo ha absorbido, “nada” se conoce sobre Australia. Las visiones heredadas –como ser el latinoamericentrismo, el africocentrismo, el asiocentrismo, el rusocentrismo etc.– aún siguen ignorando el tema dentro de una óptica global de la colonización. Nosotros analizaremos este proceso y lo incorporaremos a una visión crítica de la aculturación<sup>1107</sup> planetaria. En parte del proceso espectral colonizador europeo, tenemos actualmente que el *Commonwealth* (la comunidad británica), compuesto por Australia-Nueva Zelanda, Filipinas, Nueva Guinea etc., es un organismo inglés neocolonial de dominación multicultural. Pero es larga la historia del proceso que culminó en esta figura de la dominación. Por ahora sólo nos remitiremos a los orígenes de esta colonización del continente oceánico.

Sostenemos que, además de todo lo que se ha dicho política y económicamente de estos territorios colonizados, son también *campos de experimentación multicultural* por parte de las naciones hegemónicas. La *mezcla forzada* aparece como un instrumento de dominación. Esto nada tiene de democrático ya que no es elegido ni consensuado, sino impuesto y forzado. De esta manera, el principio “divide y reinarás” del multiculturalismo capitalista es transformado en un elemento orgánico de dominación que adquiere la apariencia de re-uniión cultural, pero en realidad las distintas culturas están obligadas a vivir en un sistema económico-político que los va escindiendo y destruyendo. Esto marca un escalón más en la evolución de la dominación; ya no se trata del predominio de la fuerza que ejerce el colonizador directamente de manera explícita sobre el dominado, sino que se transforma a la misma diversidad cultural desorbitada de sus propias formas culturales en elemento de su dominación. A través de la mezcla forzada y aculturadora, se saturan todos los canales de comunicación, y estos entran en crisis. No importa la mezcla mientras se mantenga un sistema económico coercitivo de producción y reproducción del capital que es, sin más, el reverso de la producción y reproducción, desarrollo y proyección de la *vida comunitaria* de cada cultura.

---

<sup>1106</sup> Véase E. Dussel, *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Edit. Nueva América, Bogotá 1983, p. 49.

<sup>1107</sup> Recordemos: aculturación es un proceso de dominación complejo que se lleva a cabo a través de un sujeto dominador a otro dominado, esto es de un grupo cultural a otro, de una cultura colonizadora a otra colonizada. Se lleva a cabo de manera violenta o sutil pero siempre como imposición, considerando sus principios y costumbres culturales como los únicos verdaderos y destruyendo de esta manera el mundo del dominado. Dicho concepto en concreto nos posibilita visualizar que los procesos de conquista, colonización y dependencia del continente latinoamericano es un proceso de aculturación permanente que aun sigue abierto. Reseño brevemente este concepto que ya he trabajado ampliamente en la primera parte de esta investigación.

Abordaremos este análisis desde nuestra concepción plurihistórica de geohistoria de la liberación y trataremos de mostrar cómo nos liberamos del eurocentrismo, no sólo desde Grecia o el medioevo; desde Egipto o Mesopotamia; desde *Abya Yala* (América) o África; desde Asia o la URSS (“Rusia”); sino ahora también desde “Australia”. Me refiero en este caso a los marcos históricos y a lo que des-estructura los esquemas impuestos. La liberación se nos figura en una proporción excedentaria a la proporción que mostramos con el sistema total de la dominación colonial sobre la pluralidad de mundos.

### ***Precedentes***

Australia es un continente de una extensa historia. El origen de su poblamiento se remonta aproximadamente a unos setenta mil años a. C. Esta historia de su *génesis* cultural es incluso anterior a la de *Abya Yala*, que comienza hace unos veinticinco mil años<sup>1108</sup>, y en otras investigaciones más recientes se estima en unos cuarenta mil años aproximadamente el origen de su población. Por lo tanto la historia del poblamiento de Australia tiene treinta mil o cuarenta y cinco o años más que el de América, según la hipótesis con que se trabaje.

El nombre originario (nativo) de Australia es para nosotros una incógnita pero, lo hemos señalado en otros trabajos, estos problemas toponímicos son propios de la aculturación que produce el europeo en su afán de dominación, ya que pretende borrarlo todo (la tabla rasa también se “construye” a fuerza de crímenes). Planteamos como opción, a este respecto, trabajar con una toponimia de la liberación que continúe el proceso de des-hegemonización llegando a las *fuentes nominales* o, si éstas han sido borradas en el espacio-tiempo, que plantee como alternativa el reinventar, desde los aborígenes y sus mestizajes, nombres liberadores de la jerga idiomática del eurocentrismo.

### ***Hacia el proceso de la Quironización como colonización***

Hablamos de Quironización<sup>1109</sup> para particularizar el proceso de colonización con su específico sujeto de pretensión hegemónica. El 21 de diciembre, y luego explicitaremos el año, **sin error ni desvío**, pero con igual pretensión, el “capitán” Pedro Fernández de Quirós zarpaba del puerto del Callao (Lima) al *dominio* (co-mando) de una flota cuyo objetivo es “des-cubrir” el continente austral y tomar posesión de sus tierras y “evangelizar” a sus gentes. Por lo tanto, los españoles no sólo habían llegado a *Abya Yala* y al África, sino, también a ¿Australia? Así, la eurocristiandad (primera etapa europea-moderna colono-clerical que se diferencia esencialmente del heleno-cristianismo, que tampoco es el griego-ruso-centrismo) pretenderá “...dotar a los pueblos cristianos con la inapreciable ventaja de un dominio geográfico del mundo”<sup>1110</sup>.

El nombre “Australia” posee una resonancia significativa que debemos investigar para abrir un camino que es poco conocido. Los españoles –y como ha pasado con cada cosa (el pensamiento, la comunicación, el habla, la escritura, la imprenta, la tinta, la navegación, el

---

<sup>1108</sup> Véase E. E. Berberían; R. A. Raffino, *Manual de Arqueología prehistórica*, 1º Edición 1992, editado por Berberían-Raffino; 1º reimpression, Arg. 1994, p. 109 y ss. Material empleado en la cátedra de Prehistoria y Arqueología del profesorado de Historia, U.N.C.). Las hipótesis del poblamiento de “América” varían y van de 50, 40, 25, 22, 20 mil años.

<sup>1109</sup> Así como también podemos hablar de “vascodagamanización” o “vascodagamacentrismo” para caracterizar el proceso que inicia en Mozambique en 1498 otro *ego conquiro*.

<sup>1110</sup> C. Sanz, *Australia. Su descubrimiento y dominación. Con la reproducción facsímil del memorial número 8 de Quirós en Español original y en las diversas traducciones contemporáneas*. Dirección General de Relaciones Culturales, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1973, p. 7.

metal etc.)— no fueron los primeros en conocer la existencia de ¿Australia?, pero sí los que la difundieron con otro nombre al mundo moderno como una inmensa extensión de tierra en homenaje al monarca del momento. Ya abordaremos este tema, pero antes queremos mencionar que desde la época del mapa de Macrobio en el fin del Siglo IV y comienzo del Siglo V d. C. —en donde ya se conocía la esfericidad de la Tierra— aparece esta región austral con la denominación “*perusta-temperata-anípodum nobis incógnita*”<sup>1111</sup>. Mucho más tarde, el continente aparece en un medallón de 1461 inscripto por un artista italiano llamado Francesco Laureana.

Al poco tiempo de transcurrida la conquista y colonización (encubrimiento, aculturación del otro) con el topónimo de América, la misma ¿Australia? aparecía dibujada en mapas que se actualizaban. El colonizador adquiría y organizaba poco a poco una visión global de los territorios existentes, “inaugurando”, a la misma vez, una nueva fase de la historia, la historia pequeña del *ego*-ísmo. Comienza de esta manera la historia moderna, configurando un sistema que es concretamente mundial como una gran **caverna artificial**. Por el conocimiento de la existencia de la tierra austral, ubicada al extremo sur del planeta, los reyes de España ordenaron enviar diversas expediciones de exploración pre-conquistadoras (símil en cuanto a la lógica rapaz de las sondas que buscan petróleo o de las que buscan otros planetas para conquistar y consumir). Así fueron enviados Roselli en 1506; Francisco Monachus en 1527; Schöner en 1515; Finneus en 1531; Mercator en 1538, y otros.

Luego se suceden tres distanciados viajes de exploración y conquista. En 1567 Álvaro de Mendeña de Neira zarpa del puerto del Callao de Lima con la Armada, y arriba (“descubre”) las islas Salomón. En 1595-1596 Álvaro de Medaña quien capitaneaba la “nave” y era acompañado, en calidad de piloto mayor, por el capitán Pedro de Quirós, quien luego tendrá una incidencia decisiva arribó a las Islas Marquesas y a las de Santa Cruz.

Pero recién el 21 de diciembre de 1605, como mencionamos arriba, Pedro Fernández de Quirós capitanearía la nave que también saldría del puerto de Callao, acompañado por su almirante Luis Vaez de Torres. Es materia de investigación los pormenores del *trabajo vivo* (fuerza de trabajo o, para nosotros, el primer motor de la producción humana) subyugado que conformaría el motor de estas naves (embarcaciones); suponemos que, a esta altura, provenían todos del África. Luego de cinco meses de navegación, invaden las tierras de las cuales toman posesión en *nombre* (nominalismo de la dominación) de su Majestad, el 14 de mayo de 1606. En las palabras de Quirós se expone fielmente la eurocristiandad como primera falacia filosófica-histórica-teológica moderna de este continente para cumplimentar la extensión empírica de la dominación planetaria de la historia:

Séanme testigos los cielos, tierra, las aguas con todas sus criaturas, y las que presentes estáis testigos, de cómo **Yo**<sup>1112</sup>, el capitán Pedro Fernández de Quirós, en estas partes que hasta agora han sido incógnitas, en nombre de Jesucristo, hijo del Eterno Padre y de la virgen Santa María, Dios y hombre verdadero, enarbolo esta señal de la Santa Cruz en que su persona fue crucificada y a donde dio la vida por el rescate y remedio de todos los oficiales de mar y guerra. Fecha día de Pascua del Espíritu Santo, a 14 de mayo de 1606. En estas partes del sur hasta agora incógnitas a donde estoy, he venido con la aprobada licencia del sumo Pontífice Clemente Octavo, y por mandato de Rey nuestro Señor Don Felipe III, Rey de las Españas, etcétera, despachado por el consejo de Estado. **Yo**, Pedro Fernández de Quirós, en nombre de la Santísima Trinidad tomo posesión de todas las islas y tierras que nuevamente he descubierto, y descubriré asta su polo (...) Tomo posesión de toda esta parte del sur hasta ‘su polo’ en nombre de Jesús

---

<sup>1111</sup> *Ídem*, p. 8.

<sup>1112</sup> El subrayado es mío de ahora en más.

(...) Tomo posesión de todas las partes del sur asta su polo en nombre de Juan de Dios, y de todos los hermanos profesos de su orden....<sup>1113</sup>

A esta fase particular perteneciente al proceso planetario de aculturación la hemos denominado proceso de Quironización o Quirocentrismo, lo que nos posibilita individualizar lo particular de esta fase dentro del proceso más amplio de dominación e identificar, de esta manera, otra de las concretas más-caras históricas de la barbaridad humana sin precedente.

### ***Proceso toponímico de dominación***

Como resulta común sin que ello implique el naturalizar dicha acción, cuando se estudian los diferentes topónimos continentales es difícil de precisar los nombres autóctonos-origenarios de cada lugar debido a que el europeo jamás a tenido el interés de conocer al *otro como otro propiamente*, sino sólo barrerlo y borrarlo para poder tomar posesión de las tierras y todo cuanto ellas poseen. Por otro lado, tampoco es posible encontrar topónimos de pre-conquista equivalentes a los nombres continentales impuestos por el europeo, sencillamente porque no existía el proceso de planetarización, ni tal visión de totalidad por un tipo particular de cultura. Se van a encontrar nombres de alcance regional, como China<sup>1114</sup>, Haití<sup>1115</sup> o el Cuzco<sup>1116</sup>. En el mejor de los casos; en América, una parte importante de las comunidades aborígenes logran, contemporáneamente, consensuar un topónimo que nos libera del nombre de América, y lo llevan a cabo, incluso, en una lengua aborigen no predominante como es el idioma *Kuna* en Panamá, Ecuador y Colombia, idioma en el cual se elabora el nombre de *Abya Yala*<sup>1117</sup> que honra las cuantiosas cualidades reales de estas latitudes, más que a un sujeto que sólo a sembrado maldad y horror.

Con todo esto queremos señalar, en este caso austral, que nos son desconocidos, como sostuvimos anteriormente, los topónimos de pre-conquista de la diversidad cultural del territorio “australiano”. Pero sí dejaremos bien claro, respecto a un tema de no menor relevancia, atinente a cuál es la génesis tergiversadora del nombre “Australia” en este proceso de Quironización que es el que nos ocupa.

### ***¿Australia?***

De los cincuenta memoriales de Quirós al Rey se señala el n° 8 como el principal encargado de dar a conocer en Europa el “descubrimiento” de la “Quarta parte del Mundo” a la que se le propició oportunamente (*ego-lógicamente*) el nombre de “**Austrialia**”, según se puede comprobar en la portada de dicho memorial. La sensación que produjo el anuncio fue

---

<sup>1113</sup> *Ídem*, p. 8.

<sup>1114</sup> Significa “centro del mundo”.

<sup>1115</sup> Significa “tierra alta, montañosa o montaña cónica”. Estos significados los ampliaré en el trabajo sobre Haití. Un precedente lo he abordado en un escrito propio denominado “Introducción a la primigenidad de Haití en la Historia Latinoamericana” publicado en Revista de estudios y ensayos geoculturales SILABARIO (Escuela de Letras UNC) Año X N° 10-11, Industria Nacional Servicios Gráficos S. A. Córdoba, Octubre de 2008.

<sup>1116</sup> Significa “ciudad ombligo”. Era la ciudad sagrada en la que residía el Inca, quien era el desdoblamiento de *Viracocha* en la tierra. El Cuzco era el centro germinativo, la gran semilla, así como el corazón donde se engendraba el imperio y el punto donde éste se encontraba con la divinidad. Era el centro del *Tahuantinsuyu* integrado por una cuaternidad de *suyus*, a saber, el *Qollasuyu* (Sur), el *Chinchaysuyu* (Norte), el *Antisuyu* (Oriente-Este) y el *Contisuyu* (Occidente-Oeste).

<sup>1117</sup> Significa “tierra en donde todo crece”. Igualmente esta denominación posee cierto grado de disputa al interior del amplio mundo aborigen.

inmensa, como para “despertar”, posteriormente, la rapaz y carroñera avidez de más de un sujeto hegemónico o de “lo mismo” (*tò autó*).

Claro que el nombre se prestaba a equívocos debido a que en el escrito figuraba “Austrialia”. En ese caso parecía un error en la escritura no fiel a lo austral de su ubicación, pero en realidad la “i” respondía al nombre de Austria impuesto en honor de Felipe III de la Casa de Austria –entonces reinante en España– y no a una derivación de la posición austral en la que se encontraba el territorio. Además, también está inscripto de esta manera en el mapa y en los registros anteriores.

Dicha relación particular que realiza Quirós a fin de impresionar al Rey y conseguir sus anhelados favores se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de Historia, en cuyo escrito Quirós declara lo siguiente: “...atendiendo, Señor, que ésta mi ofrenda es el primero descubrimiento de grandes tierras, que por mandato de V.M. las he buscado y hallado, a cuya felice memoria de V.M., por el apellido de Austria le dí por nombre la Austrialia del Espíritu Santo”<sup>1118</sup>. Después se encomienda a publicitarla ante su majestad:

Su longitud es tanta como la de toda Europa, Asia Menor, y hasta el Caspio, y la Persia, con todas las islas del Mediterráneo y Océano, que en su contorno se le arriman entrando las dos de Inglaterra, e Irlanda. Aquella parte oculta es cuarta de todo el globo que puede haber en ella doblados Reinos y Provincias de todas aquella de que V. M. al presente es Señor: y esto sin avecinar con Turcos, ni Moros, ni con otras de las naciones que suelen inquietar y perturbar las agenas. Todas las tierras vistas caen dentro de la tórrida Zona y deben ser en su tanto un paraíso terrenal<sup>1119</sup>.

El proyecto moderno de Quirós se enmarca dentro del cuarto estadio<sup>1120</sup> según Dussel que no es interregional sino el mundial y que aparece con toda su potencialidad en una época de dominación donde impera el soporte, no del cristianismo, sino el eurocristiano como afirmamos mas arriba y que hemos encontrado coincidencias con la cristiandad como la entendía Kierkegaard, o como mucho más adelante la comprendería Lukács cuando distingue entre Jesús y la moral. Para Lukács, Jesús es ético, y la ética para el filósofo húngaro trata de la vida humana total y no de la de un sujeto particular, mientras que la moral es la moral de un sujeto particular que es, en este caso señalado, el sujeto burgués. Rescatamos a estos autores porque descubrimos que hay en ellos un vislumbrar de lo que nosotros hemos denominado helenocristianismo des-centrador, que en el caso de Lukács, para llegar a esta visión de la ética, le fue preciso retornar y retomar a Aristóteles. Nosotros no sólo tenemos en cuenta a Aristóteles, sino a toda la tradición que va de Tales a Aristóteles con el entronque que va de San Agustín a Santo Tomás de Aquino. Es imposible desarrollar esta temática aquí, pero si es preciso mencionarla para seguir apuntando elementos lógicos que pueden ampliar la temática y el diálogo de forma autocrítica.

De esta manera, se va a comenzar a configurar el primer sistema mundial de la historia con la conformación de la primera cristiandad colonial en América, y que en Austrialia tendría características similares, según lo deja vislumbrar la cita anterior y la siguiente expresión de este *ego conquiro*:

Finalmente desta baia nombrada de San Felipe y Santiago, de su puerto de Vera-Cruz, y del sitio donde se ha de fundar la ciudad que se ha de llamar Nueva Jerusalén, que

---

<sup>1118</sup> *Ídem*, p. 10.

<sup>1119</sup> *Ídem*, p. 10.

<sup>1120</sup> Véase E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 1998; y para una visión sintética véase C. Bauer: *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Editorial U.N.C, 2008, pp. 50 a 54.

está en altura de 15 grados 1/3 largos, y de todas las tierras que dexé vistas, y estoy viendo, y de toda esta parte del sur asta su polo. Que desde agora se va a llamar la Austrialia del Espíritu Santo, con todo sus anexos y pertenecientes, y esto para siempre jamás, en nombre del Rey don Felipe III cuyo es el gasto, y costa de esta armada con que vine a descubrir las dichas tierras, y de cuyas fuerzas y voluntad he de emanar la fundación, gobierno y sustento de todo lo que se pretende, temporal y espiritualmente destas tierras y gentes, en cuyo nombre están estas banderas tendidas, y Yo enarbolé este su estandarte real, siendo presentes por testigos el maese de campo Luiz Vaez de Torres, y arbolé su estandarte real y las demás banderas...: fecha hoy día de Pascua del Espíritu Santo, y en el dicho día, mes y año<sup>1121</sup>.

Queda suficientemente claro que la toma de posesión del “capitán” no se refería sólo a la pequeña isla del Espíritu Santo, que es la que pertenece al archipiélago de las Nuevas Hébridas adonde habían llegado y se encontraban los “expedicionarios” (pre-conquistadores), sino que la *voluntad de posesión*<sup>1122</sup> expresa que se manifiesta tanto en los escritos como en la *praxis* era de apoderarse de toda la región austral a la que Quirós se refería de la siguiente manera: “Otras Nuevas Indias Australes, de no menos esperanzas, que ha de ser como otro Nuevo Mundo tan grande, y promete sea mayor y poblado de muchas mejores gentes que lo es el de América”<sup>1123</sup>.

Parece mentira que después de la conquista y la colonización de América, de la masacre, de la esclavitud y el universo infinito y cavernoso de pasiones negativas y terroríficas se pueda expresar o levantar una queja respecto de encontrar mejores gentes. Sabemos que es la expresión del infinito negativo y malo del espíritu criminal y del olvido. Para terminar de disipar cualquier duda acerca del origen español del término y de la conquista por parte de Quirós, expondremos un texto más que versa de la siguiente manera:

Aun no transcurrido un mes de la toma de posesión de la Austrialia del Espíritu Santo, y cuando se disponían los expedicionarios a reconocer aquellas partes, un furioso temporal vino a disipar las naves, arrastrando la que mandaba Luis Vaez de Torres hacia el estrecho que todavía lleva su nombre entre Nueva Guinea y Australia, y forzando a Quirós a dirigir la suya hacia México de donde embarcó para España, y el día nueve de octubre de 1607 llegaba a Madrid “sin blanca”. Ahora bien, resuelto a organizar una nueva expedición dotada con los elementos necesarios para poblar la extensísima región que había descubierto, y de la que con tanta solemnidad se había posesionado<sup>1124</sup>.

### ***El pobre de Quirós estaba preocupado, muy preocupado***

Para Quirós, intentar tapar la magnanimidad de haber llegado a este continente austral era como pretender tapar el sol con las manos, pero sucede que aunque este hecho no se puede negar, en los annales históricos “acontecimentales” (G. Duby), todavía no se había logrado que todo ello tome cuerpo de doctrina consagrada en la opinión pública general, ni siquiera en la del propio pueblo español del momento. Es decir, era un hecho innegable pero no tenía consenso alguno en la población de España.

Pasaba el tiempo y los años se les escurrían a Quirós como arena entre las manos, ya que no podía terminar de cristalizar los proyectos quironizadores de dominio que hemos

---

<sup>1121</sup> *Ibid*, p. 9.

<sup>1122</sup> La voluntad de poder sin la posesión es vacía, y la voluntad de posesión sin la voluntad de poder no tiene dirección.

<sup>1123</sup> *Ibid* p. 9.

<sup>1124</sup> *Ibid* p. 9.

denominado “Quironización”: “Pretendía convencer a todos golpeando todas las puertas en un sufrido esfuerzo conquistador que con 500.000 ducados y unos 1000 hombres garantizaba a España el dominio absoluto de los mares del sur y la consolidación de su inmenso imperio”<sup>1125</sup>.

El “importante” *ego conquiro* no podía terminar de plasmar su poder fáctico<sup>1126</sup> en el “nuevo continente” debido a que España se encontraba en pleno proceso de conquista y colonización en disputa con los portugueses predominantemente en “América”, que fue identificada con el antiguo anhelo –de llegar a la India, en el caso de Colón y sus Reyes; y la ex-India, para Américo Vespucio–, y en menor medida en el África, a la que no quería renunciar. La proximidad geográfica fue una característica para la conformación de este naciente sistema-mundial. De esta manera acontece otro fenómeno cardinal: se estaba trasladando el centro del mundo comercial del momento al trocar el Mediterráneo por el Atlántico. Concientemente, el movimiento cardinal era hacia el este, por eso el imperativo de llegar a la India; pero inconcientemente, la cardinalidad del desplazamiento se plasmó hacia el oeste. Por lo tanto, la autoconciencia (Hegel) hacia el occidente ha sido también un accidente.

De esta manera se reconfiguró en la marcha de los acontecimientos la conciencia conquistadora, y lo que fue inconciente pasó a tomar relevancia de conciencia enquistada en las naves camino hacia América y sus riquezas. España no sólo tenía que mantener su avance sobre las tierras americanas, sino que también debía disputarlas (reproduciendo la lógica de la metafísica caótica-contradictoria) tempranamente con los franceses, como sucedió en 1586 en la isla de Santo Domingo. Se inicia un proceso de *contradicción permanente* que se va a oponer al resto del mundo no europeo. Luego de los holandeses e ingleses se suman los franceses, aproximadamente por la misma época, tratando de abrir al poder y al mercado español y portugués y trezándose también en intensa disputa. Esa greña es la metafísica caótica soporte de sus existencias.

Además de todo lo dicho, la región austral no se hallaba dentro del área de alcance estratégico que se había dispuesto para llegar al Asia. Claro que, de haberla incorporado al área, la hubiese ampliado y ensanchando con ello su dominio sobre el mundo. Por otro lado, no se había reportado el encuentro con el oro, encuentro mítico-místico eurocéntrico que hubiera derribado cualquier barrera para anexar el territorio al poder expansivo. Por otro lado, sucedía que el mismo Quirós no le era grato a algunos de los principales consejeros del Rey.

Los cincuenta memoriales que Quirós le enviara al Rey poseían esta causa: que él no era escuchado lo suficientemente. Para muchos, Quirós malgastaba su tiempo con tantas solicitudes. Incluso hacía gala de poseer mayores dotes de organizador y proyectista “como no se encuentra parangón en ninguno otro de los grandes conquistadores que le habían precedido”<sup>1127</sup>. Y, nos dice Sanz con tono irónico: “...sin embargo, en los escritos de Quirós, que era hombre religiosísimo, se hecha de menos el espíritu recio y de aventura que habían impulsado a los españoles a enseñorear gran parte del mundo”<sup>1128</sup>. Dicha lógica envolverá a todos los ámbitos de las nuevas sociedades en su “lucha” por el reconocimiento. Se eliminó la lógica del *ser*, trocándola por la lógica del *ego* (el *yo conquiro* / *yo Rex* que he pintado con

---

<sup>1125</sup> *Ibid* p. 9.

<sup>1126</sup> Es decir que coordinen concretamente la voluntad de poder con la voluntad de posesión. Esa coordinación se dio en Colón a través de la trascendencia de su “obra”.

<sup>1127</sup> *Ibid* p. 10. Es otra de las características de lo que he llamado proceso de quironización que particulariza a un sujeto que incrustó diferencias conquistadoras como hemos apreciado. En el inicio del trabajo sobre Haití, se verá la figura de Colón, con otro recorrido y experiencia concreta. Experiencias que tienen un aire de familia moderno, eurocéntrico pero que no pude, en mi caso, llevar a conceptualizar todos los procesos como de conquista y colonización, cuando, en realidad, han sido sujetos diferentes los que han actuado efectuando cartografías y dejando improntas diferentes, aunque en un ámbito de lo mismo que el poder, riqueza y dominación. Por ello hablé de conquista y quironización, conquista y vascodagamización etc.

<sup>1128</sup> *Ibid* p. 10.

negrita) o la de llegar a “ser alguien” a través del **tener-poseer lo que otros han elaborado como ventaja de poder.**

### *La difusión centrífuga*

En 1610 por orden del Rey se prohibía la publicación de los memoriales, y de puño y letra de Él se deja constancia de lo siguiente: “Dígasele al mismo Quirós, que recoja estos papeles; y los dé con secreto a los del consejo de Indias, porque no anden por muchas manos esas cosas”<sup>1129</sup>. No se sabe bien porqué esta decisión, dice Sanz. Nosotros sostenemos la hipótesis de que “vale más pájaro en mano que cien volando”; ¿que se sigue del riesgo de una difusión a la que no se está en condiciones de hacer frente? Al no tener constancia segura de la presencia del oro, se le sumaba la distancia que le implicaba a España llegar **allí**, considerando, además, que el mismo camino hacia el continente austral no era seguro.

Por otro lado, España debía controlar la expansión lograda y seguir avanzando por sobre sus competidores ante los cuales iba perdiendo terreno, a la vez que se sumaban sublevaciones locales. Así, se constituye un mundo sobrecargado de meras pasiones eurocéntricas como colonización de los otros, o lo que en la jerga de la época se denominó “la fiebre del oro”, la plata, las especies, la tierra, el poder. De cualquier modo, se cumplió el deseo de Quirós, aunque no cómo este lo había imaginado y planeado. La información de los memoriales empezó a viajar por las fronteras y a traducirse en las principales ciudades europeas. En 1611 llega a Milán (Italia) y *Augspurg* (Alemania); en 1612 a Ámsterdam (Holanda), y en 1617 a París (Francia) y a Londres (Inglaterra). ¿Cómo conocen a Australia estas ciudades? La conocen como Quirós lo informaba: un nuevo mundo con riquezas incalculables y bajo el supuesto de una mayor capacidad territorial que la América. Encima, la avidez se reacomoda ante la mínima posibilidad: en ningún momento se había reportado que no había oro, sino simplemente que no se había dado con **Él**.

Los efectos no tardaron en emerger de los *egos*, de las conciencias en gestación. Los holandeses –que ya habían incursionado por aquellos parajes– se decidieron luego de la expedición de Abel Tasman, quien dio a conocer a mitad del Siglo XVII la región occidental de la Nueva Holanda, que es el nuevo nombre que pretendieron imponer a Australia, desplazándole el topónimo que Quirós había impuesto anteriormente. Aquí, a la segunda modernidad temprana que propone Dussel y que abarca de 1630 a 1788 y que comprende a las cristiandades del norte de Europa como modernidad post-hispánica (así lo establecimos al comienzo de este trabajo y en la parte histórica de la política I), agregaré, dentro de este contexto, **otra segunda modernidad temprana paralela** con respecto a Holanda con su proyecto Atlántico hacia el este, paralelo al de América pero esta vez hacia Australia, denominada también por ellos “la Nueva Holanda”.

En 1688 los ingleses comienzan su período de arribo con el bucanero William Dampier. Los primeros colonizadores de la Nueva Gales del Sur fueron los convictos que en 1788 desembarcaron en Bahía Botánica (“*Botany Bay*”) que es un lugar, cercano a donde se asienta actualmente la ciudad de *Sydney*, en donde fundaron el primer establecimiento penitenciario del cual se conserva una vista tomada por artistas de la Expedición Malaspina. Dichos dibujos fueron donados al estado español. Aquí veo que es necesario agregar **otra segunda modernidad temprana paralela** con respecto a Inglaterra, con su proyecto hacia el este paralelo al de América, pero esta vez hacia Nueva Holanda, trocando su nombre por “Nueva Gales del Sur”, como anotamos.

---

<sup>1129</sup> *Ibid* p. 10.

Los ingleses fueron quienes organizaron las expediciones marítimas más equipadas que se habían conocido hasta ese momento. Estuvieron a cargo del “famoso” capitán Cook, quien comandaba las naves que explorarían la parte sur del Océano Pacífico; él despejará los “misterios” e incógnitas seculares-rapaces en el **discutido** continente austral llamado por Quirós “la Cuarta Parte del Mundo”, la incógnita *Terra Australis* que debía cubrir toda la parte meridional del globo que se diseña en los mapas y monedas de la época<sup>1130</sup>. Desde esta plataforma *Australis*, la cual si se comprobaba su existencia, según Quirós, le permitiría ascender a la cúspide como la mayor potencia territorial y política a la nación que se apoderará del inmenso continente.

El proyecto inglés es el que se va a consolidar y que denota gran significación para nuestros días. Este proyecto inglés es el que atraviesa, desde la culminación de la Revolución inglesa en 1688, **otra tercera modernidad temprana**, como la primera modernidad madura, con la expansión de la revolución industrial hacia Francia y hacia el resto de Europa. También atraviesa el momento de la Revolución francesa para llegar hasta la segunda modernidad madura, período que comienza en *Königsberg* y el conjunto de las ciudades hanseáticas. De esta manera, pienso que hay **una tercera modernidad madura** que se va a extender contemporáneamente hasta el presente en lo que se conoce comúnmente como “*Commonwealth*” (comunidad británica), y que más arriba he establecido qué significado tiene para este trabajo.

### ***James Cook, desarrollo o hacia el Commonwealth El desarrollo moderno o el subdesarrollo del milenarismo***

James Cook nace en 1728 y muere en 1779. Los diccionarios enciclopédicos dicen que es un navegante y explorador. Pero estos son datos accesorios y tergiversadores. Antes que nada, es un *ego conquiro* en época del *ego cogito* y del *Novun Organum* empírico para el contexto de la revolución industrial y la latente Revolución francesa. Es un *ego* en época de la revolución fundamental concluida por Kant, quien la lleva a cabo arquitectónicamente.

Cook realizó tres viajes<sup>1131</sup> dando la vuelta al mundo y, al terminar de dar vuelta al mundo, lo puso (*positum*) pies para arriba. Este fue y es el sentido del *ego* en la vertiente eurocéntrica. El primer viaje transcurre de 1768 a 1771, y en él avista las Islas de la Sociedad y las costas de Nueva Zelanda. El segundo viaje tiene lugar de 1772 a 1775, y en él llega a las Nuevas Hébridas y a Nueva Caledonia. El tercer viaje transcurre de 1776 a 1779-1780: Cook arriba a Tasmania, Nueva Zelanda, las islas Sándwich y Hawaii, donde fue **ajusticiado** por los aborígenes<sup>1132</sup>. Sus viajes llevaron a cabo la **fijación** geográfica del Pacífico y la representación pragmática *ego-objetiva* del mundo.

Sin duda, es con el *ego* Cook que se consolida el punto de partida para establecer una colonia en Australia. El gran “desarrollo” moderno se lleva a cabo combinadamente produciendo el subdesarrollo del milenarismo pluricultural de esta tierra. Es recién en 1851, con el descubrimiento de las minas de oro que no pudo reportar Quirós y la importancia que tomó la cría de **ganado** lanar, que se desató tal “desarrollo”.

---

<sup>1130</sup> Véase C. Sanz, *Cartografía histórica de los descubrimientos australes*, Boletín de la Real Sociedad Geográfica. Tomo III, 1967, pp. 105-194. Citado en C. Sanz, *Australia. Su descubrimiento y dominación. Con la reproducción facsímil del memorial número 8 de Quirós en Español original y en las diversas traducciones contemporáneas*, Dirección General de Relaciones Culturales. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1973.

<sup>1131</sup> Véase al final del trabajo el Anexo 1.

<sup>1132</sup> Otros diccionarios enciclopédicos sostienen que “fue muerto por los **salvajes** de la isla Sándwich”. Véase *Diccionario Pequeño Larousse Ilustrado* por Ramón García-Pelayo y Gross, Ediciones Larousse, Buenos Aires, 1983, p. 1216.

En 1901 las seis colonias Nueva Gales del Sur, Victoria, Australia Meridional, Australia Occidental, *Queensland* y Tasmania se con-formaron en Estados que son los que, agrupados, forman conjuntamente la “comunidad” de “iguales” de John Locke, el *Commonwealth* de Australia. Los Territorios de Australia del Norte y de la capital recién en 1911 se unen a la *Commonwealth*. Esta re-configuración geopolítica de Australia provocó que durante las dos guerras mundiales se mantuviera al lado de Gran Bretaña “prestando” gran obligación servil para la causa aliada.

### ***Reconfiguración ego-objetiva del mundo, o de Colón a Quirós***

La era moderna conquistadora (el nuevo *eón*, *pachackuti*, época) inaugurada desde 1492 con los “descubrimientos” geográficos-culturales (gananciales) comenzados con el primer viaje a ultramar de Colón quedaba cerrado con los anuncios provenientes de los viajes transatlánticos de Quirós. Se configuraba un esquema cerrado de hegemonía geográfica y político-cultural sobre el cual sólo le quedará avanzar en un movimiento repetitivo de colonización y recolonización, una dinámica de “lo mismo”. El proceso contiguo consistía en profundizar el predominio de la dominación política-económico-cultural sobre lo geográfico y la diversidad cultural. He ahí el balance de la mayor aventura de la usura marinera que conocieron los siglos: “Faltaba aún la integración de hombres y tierras en una unidad superior, y no tardaron en acudir a la empresa otros grandes pueblos cristianos, que en franca pero fecunda rivalidad ‘han alumbrado’ el ‘mundo mejor’ que indudablemente es el que nosotros conocemos”<sup>1133</sup>.

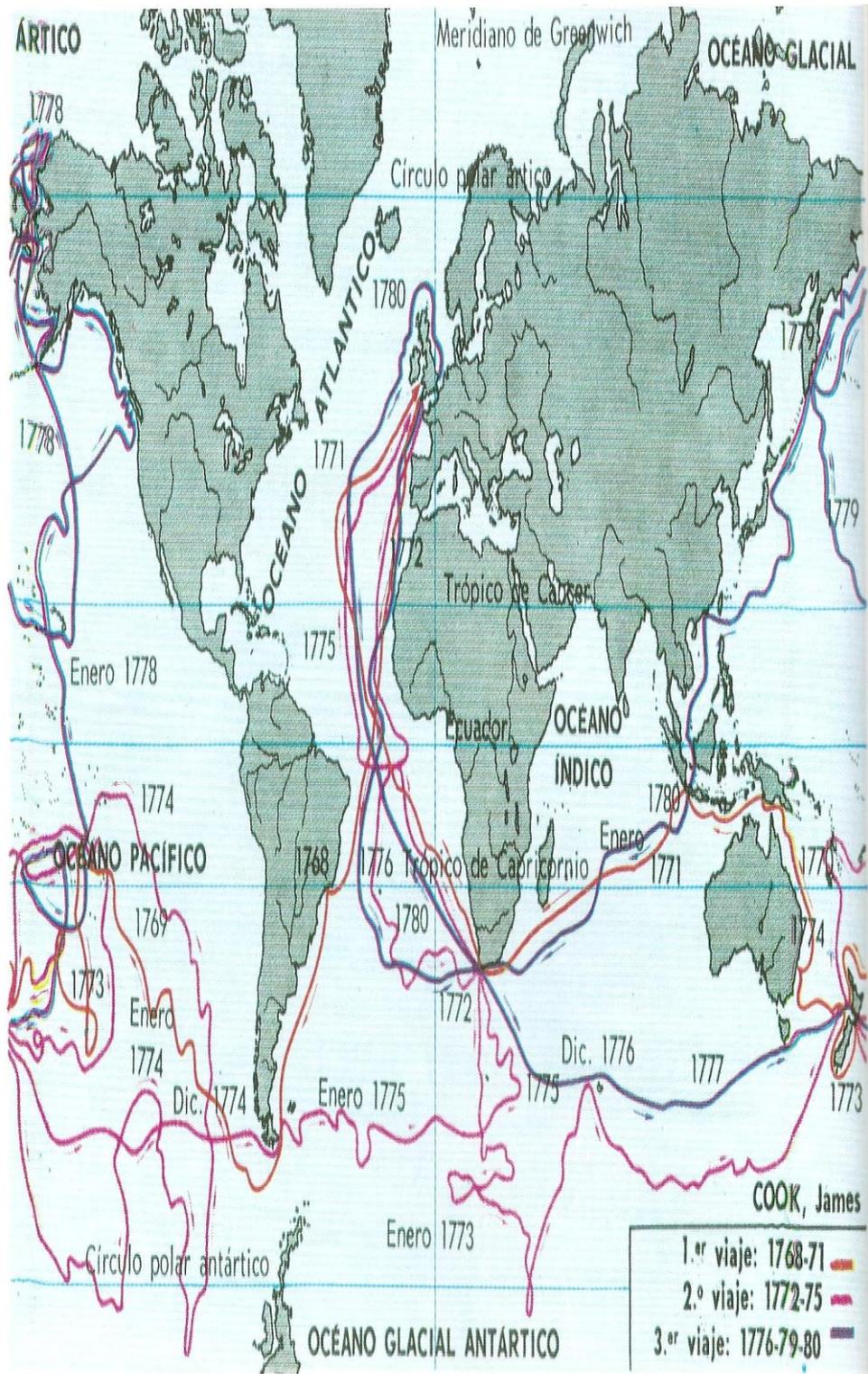
El memorial nº 8 de P. F. de Quirós ejerció una influencia cardinal, más que organizando voluntariamente a España con todo su despliegue hacia Australia, organizando, involuntariamente, lo que hemos denominado en el trabajo sobre Haití, la figura de multilateralidad de la dominación, esta vez, hacia las tierras australes. De la manera vista, el memorial impulsó a las distintas potencias marítimas de Europa a continuar aproximadamente por dos Siglos la búsqueda del promocionado continente. Los escritos de Quirós se hicieron conocer también por medio de los comentarios de los historiadores de los Siglos XVII-XVIII, los cuales serán seguidos por todos los navegantes del mar del sur. Dicho memorial es un documento incuestionable de juicio económico, político, cultural al eurocentrismo.

**Anexo I:** Mapa o Currículum gráfico de los gráficos del *ego* Cook<sup>1134</sup>

---

<sup>1133</sup> C. Sanz: *ídem*, p. 11.

<sup>1134</sup> Fuente: *Diccionario Enciclopedia Salbat*. Tomo 3 Buru-Coqui. Editores Salbat S.A. Barcelona, 1979, p. 869. Mapa modificado por el autor al formato de este trabajo.



### ESCRITO 3

#### *Medicina para la liberación*<sup>1135</sup>

##### *Planteo Inicial*

Debemos empezar este tema con lo que consideramos es nuestro planteo medular. Además es necesario mostrar la imbrincación en el corpus del trabajo y a la lógica de lo propuesto por E. Dussel. Si podemos realizar, a grandes rasgos, un recuento de la trayectoria de investigación de nuestro filósofo, observamos que ha desarrollado tres ideas que son guía en el pensamiento “occidental” y en el crítico al eurocentrismo, ellas son las de verdad, justicia y bondad. Lo cierto es que el autor se encuentra ahora construyendo una cuarta idea directriz, en una estética, desde un paradigma crítico-mundial como hasta ahora lo ha venido haciendo.

Al respecto recuerdo una pequeña anécdota acontecida en el marco de la entrega del reconocimiento *Honoris causa*, en la Universidad Nacional de Córdoba (2010), al teólogo de la liberación Leonardo Boff<sup>1136</sup>. En la exposición que llevara a cabo L. Boff se refería a la Tierra como verdadera, justa y buena. Desde el auditorio, y de repente, interpellaba uno de los representantes de las comunidades aborígenes de Bolivia, Felipe Quispe, que se encontraban en la Universidad a raíz del Primer Congreso de los Pueblos por el Medio Ambiente. Dicho representante sube al escenario y pretende corregir a L. Boff diciéndole que además de ser, la tierra, verdadera, justa y buena, también es bella. Y el teólogo muy resuelto, debido a su oficio, le responde, que está de acuerdo debido a que la belleza es el cuarto trascendental del ser.

En nuestro trabajo anterior (Bauer, 2008) y en este, nos hemos ocupado de diferenciar el pensamiento de Dussel de lo que se le ha atribuido con ligereza hasta hoy como teologismo. Las categorías pueden estar presentes regulando aún este tipo de pensamiento, pero así como el *ego* cartesiano ya no es el *logos* de Heráclito, el *ser* de Aristóteles ni el Dios del medioevo, los otros, “de Dussel”, no son el *ego* de Descartes, el *ego* trascendental husserliano ni el Otro levinaciano<sup>1137</sup>. Luego, en el mejor de los casos, hay un proceso de despegue y separación que está presente en todos y cada uno de los filósofos. Dussel, no ajeno a esta iniciativa, es otra biografía y otro proyecto de este intento. Seguramente muy cuestionable en su juventud pero luego de sus giros<sup>1138</sup> se puede apreciar un valioso despegue y despliegue como hemos desarrollado.

Luego de estas palabras iniciales pretendo introducir la siguiente reflexión por medio de lo que considero una quinta idea directriz o “trascendental”: la salud o lo saludable<sup>1139</sup>.

---

<sup>1135</sup> Dos sentidos básicos para referirme a la liberación como nuevo paradigma. Por un lado teórico ya que es preciso definir desde nosotros y vosotros el sentido de la ciencia que hacemos y no que venga meramente impuesto como sucede, y por otro lado práctico ya que la ciencia que hacemos definida desde nosotros y vosotros debe prestar su utilidad en la resolución de los problemas socioculturales tendientes a cortar la dependencia económica política que agravan cada problema interno que una cultura posee cuando no los crea principalmente.

<sup>1136</sup> Discurso de reconocimiento a cargo del filósofo argentino Alberto Parisí.

<sup>1137</sup> Trabajado en Bauer, Carlos: *op. cit.* “Crítica a la modernidad como totalidad subjetiva desde la metafísica de la alteridad” y “Levinas o el “otro” para una exterioridad”, pp. 46 a 55.

<sup>1138</sup> Lo hemos tratado con detenimiento a lo largo de nuestro trabajo Bauer *op. cit.* y en el párrafo “Giro o viraje marxista: ¡Marx a la vista!”. Sintéticamente podemos establecer las siguientes rotaciones: 1) Dussel se descubre latino-americano (otro) en Europa pero se encontraba en un horizonte heideggeriano, 2) desde Levinas despierta del sueño ontológico y se dirige hacia una hermenéutica-fenomenológica crítica situada, 3) desde Marx despierta del sueño hermenéutico-fenomenológico crítico situado hacia una económica, ética y política situada propiamente.

<sup>1139</sup> A su vez podemos distinguir estos términos de la siguiente manera, la salud puede relacionarse con lo que imaginamos como postulado, como camino verdadero, justo, bueno, bello, a la vez que se lo actualiza ya que lo vamos imaginando en el tiempo y en el espacio con avances y retrocesos, mientras que lo saludable es la *eutopía* que podemos hacer concretamente, que podemos construir de manera efectiva, en este caso anapolíticamente, es

Considero que es fundamental para nuestro pensamiento crítico plantear esta dimensión de la cultura y del planeta. No porque esto no se haya hecho ni se esté realizando en las “ciencias de la salud”, sino, porque desde estos ámbitos específicos no se lo ha incorporado, hasta ahora, bajo esta categoría de quinta directriz a la vez que integrado desde su especificidad a un planteo macro. La filosofía, intencional y políticamente relegada y marginada, no ha incorporado debidamente este ámbito, con el que se relaciona desde sus orígenes, al *corpus* de sus formulaciones. La filosofía siendo también una ciencia y arte de la salud puede realizar sus aportes específicos desde una filosofía para la salud<sup>1140</sup>. De esta manera ganamos en una visualización integrada y relacionada de manera orgánica, viva. **La salud del planeta y del mundo periférico pasa a ser hoy un problema central-global.** No olvidemos que desde Egipto a Platón la tierra, el mundo ha sido considerado un ser vivo.

Hoy el desequilibrio ecológico es un problema en-globalizado, decíamos en nuestro trabajo (Bauer, 2008: 55), es decir globalizado-en el eurocentrismo como estructura que lleva 520 años de construcción “desplazadora” de la vida y la naturaleza. A raíz del *tsunami* acontecido en Japón 2011 que, a su vez, desencadenara la destrucción de su estructura nuclear, es también, otra alerta que rompe toda simplificación binaria de análisis crítico, debido a que el condicionamiento de la vida, por parte de la arquitectónica eurocentrista, abarca las condiciones de la salud de la vida humana, animal, vegetal y mineral, donde quiera que se encuentre va tras la vida como si fuera presa. Desde el punto de vista de la salud, esta clasificación, para otra cultura, puede ser inversa siendo lo mineral lo más importante, ya que, todo lo demás depende de ello. Es el caso de la tierra, roca o piedra en la concepción de muchas culturas. Pero esto no lo desarrollaremos aquí.

Desde el binomio médico-enfermo del modelo médico hegemónico también podemos reinterpretar la historia del sistema-mundo y el binomio civilización y barbarie. Esto es, del lado del sistema tenemos al centro, al ser, a Dios, al *ego*, lo civilizado, la luz, el señor, la mente, el médico y lo sano, y del lado del mundo tenemos a la periferia, a los otros, los supersticiosos, a *alter*, lo incivilizado (o lo que es peor “lo ha civilizar”), la oscuridad, el esclavo, el cuerpo y el enfermo etc. Integro este par de términos de manera explícita en la macro-visión de las ciencias sociales críticas no eurocéntricas y de una filosofía de la liberación para una filosofía liberada, dentro de lo que he podido llamar como un cuarto criterio de demarcación.

---

decir, es el buen lugar que pudimos factibilizar desde una buena vida (*eubíos*). De esta manera lo saludable es la forma de caminar hacia el/los proyectos, así son los diversos caminantes conjugando voluntades en *pro* de una sociedad justa, simétrica y saludable.

<sup>1140</sup> Anoto algunos puntos a tener en cuenta de la contribución de la filosofía a las demás ciencias y a una filosofía para la salud: 1) aporta sus aparatos epistemológicos y sus procesos de transformación en base a lo cual las demás ciencias se han erigido, 2) ha asistido a las demás ciencias, desde que las vio nacer hasta ahora y desde los ámbitos comunes que ha fundado en las diversas disciplinas, y que maneja con precisión, puede aportar una visión interrelacionada brindando una integración espiritual orgánica como ámbito específico intra e interrelacionado. Este ámbito ha sido relegado y es necesario recuperarlo, 3) es soporte particular, subjetivo y **de cabecera** de historiadores, antropólogos, psicólogos, economistas, abogados, médicos etc. ¿Que le falta a la filosofía para una filosofía de la salud? Que los filósofos conjuntamente con actores sociales y políticos construyan instrumentales específicos transdisciplinarios de operación y que se creen las reparticiones concretas de vinculación con lo social más allá del aula y la investigación. ¿Por qué desaprovechar un caudal de conocimiento de vinculaciones este tipo tejidos a lo largo de la historia? ¿Por qué desaprovechar una de las disciplinas de mayor tradición? ¿Por qué relegar esta disciplina que se ha cultivado ininterrumpidamente bajo todo tipo de circunstancia durante miles de años? ¿Por qué despreciar a esos buenos aportes que han aparecido en un momento difícil de la humanidad? Basta recordar el segmento de ese Siglo VII al V a.C. en las diversa culturas. ¿Por qué marginarla del escenario social cuando ha gestado sociedades y revoluciones de todo tipo? ¿Por qué excluirla de esta manera cuando su sólo término (siempre reformulable a la adecuación de los tiempos) es un proyecto alternativo de vida para todo tiempo de crisis que pueda vivirse? Esperemos que las culturas, las sociedades, las naciones, los hombres y las mujeres puedan retribuirle lo que ella ha brindado durante estos últimos miles de años. Es hacerla más saludables. Sería un signo de Salud.

Con esta exposición no pretendo simplificar el problema realizando un abordaje bajo una mera razón binaria como ligeramente se puede señalar. Tampoco pretendo realizar un planteo que no sea criticable, al contrario, dicha crítica no restaría, sino que sumaría si fuera constructiva. Estos escritos finales abren concretamente la dimensión de la autocrítica. A los fines de la exposición y con la coherencia de este escrito expongo el tema de esta manera, pero lejos está de mi intención dejar establecido solo dos polos de realidad incuestionables. Lo vimos para el caso que nos aporta S. Castro Gómez y otros en el primer escrito. Si hablamos de centro como de periferia estamos señalando una diversidad a sus interiores inabarcables para un solo esfuerzo y que a su vez se tejen, entretejen y destejen inbrincadamente unos a otros. Son metáforas útiles que vienen realizando aportes desde el inicio del pensamiento crítico latinoamericano y de la liberación. Por ahora y a los fines del trabajo las empleo porque me permiten señalar de manera pedagógica lo que pretendo aquí mostrar.

### ***Inicio histórico del pluspeso latinoamericano***

Hemos asentado algunos conceptos en nuestro escrito anterior (Bauer, 2008) que nos ayudan a significar lo que estamos sosteniendo. En la periferia no solo debemos resistir el peso de la presión atmosférica, como también el desgaste de la propia vida, sino que además debemos llevar a costas el peso de una estructura eurocéntrica como proceso de larga, media y corta duración instalado en la cotidianidad de cada ámbito social-nacional dependiente-dominado con formas socio-política y económico jurídico determinadas. Una variante de ello son los tratados desiguales de todo tipo que se firman, por ejemplo, en la Argentina post-dictadura se ven reflejado en toda la etapa de la relaciones carnales con EE.UU aun vigentes. La ley de minería aprobada bajo gobierno menemista y aun vigente le hacen perder el derecho de explotación del subsuelo al Estado argentino.

Esto es lo que denominamos pluspeso para la periferia. La parte sur de Europa conoce este pluspeso desde su posición marginal antes de surgido el sistema-mundo. No así desde las denominadas 1° y 2° guerra mundial ya que allí el fenómeno crítico es de diferente índole, se disputaban los nuevos repartos del mundo dimensión que la periferia desde 1492 en adelante no conoce. Latinoamérica no conoce el peso de repartirse globalmente el mundo. Europa no conoce el peso de su arquitectónica instalada en la periferia. Latinoamérica, al contrario de Europa, ha sido siempre territorio de reparto. Este pluspeso es muy característico de las zonas periféricas y sobre todo de América y del sur de América visualizado por ejemplo en Huarpes-Cacanos quienes padecen la conquista incaico-calchaquí durante los Siglos XV-XVI y la conquista lusitano española durante el Siglo XVII.

El plus-peso también lo podemos observar en las estadísticas. El informe del desarrollo humano de 1992 de las Naciones Unidas expresaba con claridad que el 20% más rico de la humanidad consume el 82% de los bienes de la tierra (*world incomes*), mientras que el 60% más pobre solo el 5,6% de estos bienes. Los más ricos se encuentran en el centro del centro y en los centros de las periferias, sino están ellos en personas o sus fábricas seguro el lugar de conversión económica.

### ***Sepúlveda***

Quien lleva a cabo una bipartición como realidad última y no en sentido metafórico, como expresamos más arriba, fue, desde el inicio de la conquista y colonización, J. Ginessi Sepulvedae Cordubensis. En conversación, el luterano Leopoldus Germanus, le preguntaba a Sepúlveda:

¿Y quién nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condene á servidumbre? ¿Qué diferencia encuentras entre estar sometido por naturaleza al imperio de otro y ser siervo por naturaleza? ¿Crees tú que hablan de burlas los jurisconsultos (que atienden en muchas cosas á la ley natural), cuando enseñan que todos los hombres desde el principio nacieron libres, y que la servidumbre fué introducida contra la naturaleza y por mero derecho de gentes?<sup>1141</sup>.

Demócrates le responde y Leopoldus se presta a escuchar:

Yo creo que los jurisconsultos hablan con seriedad y con mucha prudencia; sólo que ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es una cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y á veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras. Por otra parte, debes recordar que el dominio y **potestad** no es de un sólo género sino de muchos, porque de un modo, y con una especie de derecho, manda el padre á sus hijos, de otro el marido á su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado á los ciudadanos, de otro el rey á los pueblos y á los mortales que están sujetos á su imperio, y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como enseñan los sabios á **un** solo principio, es a saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario. Y es esto tan natural, que en todas las cosas que constan de otras muchas, ya continuas, ya divididas, vemos que hay una que tiene el imperio, según los filósofos.

Y así vemos que en las cosas inanimadas la forma, como más perfecta, preside y domina, y la materia obedece á su imperio; y esto todavía es más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como el siervo. Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y le está sometida; y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo más imperfecto y desigual. Esto se ha de entender respecto de aquellas cosas que conservan incorrupta su naturaleza, y respecto de **los hombres sanos de alma y de cuerpo**<sup>1142</sup>, porque en los viciosos y depravados es cierto que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito á la razón, pero esto es cosa mala y contra naturaleza. Y así, en **un solo hombre se puede ver el imperio heril que el alma ejerce sobre el cuerpo**, la potestad civil y regia que el entendimiento ó la razón ejercen sobre el apetito, por donde se ve claramente que lo natural y justo es que el alma domine al cuerpo, que la razón presida al apetito, al paso que la igualdad entre los dos ó el dominio de la parte inferior no puede menos de ser pernicioso para todos. A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio **del hombre**. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles ó imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y ágil que lo sean, y aun

---

<sup>1141</sup> Sepulveda Cordubensis, J. Genessi: *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de M. Menéndez y Pelayo, <http://www.cervantesvirtual.com>, párrafo 289-290-291.

<sup>1142</sup> Los subrayados son míos.

lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: el que es necio servirá al sabio. Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus **virtudes** y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan al imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal **guerra** será **justa** según el derecho natural lo declara. Parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza (...) Porque el padre que corrige a un hijo suyo, aunque lo haga ásperamente, no por eso pierde el amor paternal. Hágase lo que debe hacerse **aunque á él le duela, porque ese dolor es lo único que puede sanarle**. En suma: es justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos lo que no tienen esas cualidades (...) Y siendo esto así, bien puedes **comprender** ¡oh Leopoldo! si es que conoces las **costumbres** de unas y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes **fieras**<sup>1143</sup> y **cruels**<sup>1144</sup> á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes templados, y estoy por decir que de monos á hombres<sup>1145</sup>.

Es importante notar en este *Mundus Sepulvedae* (más que una larga cita) que Sepúlveda ha subsumido de una manera relacionada y pedagógica todo tipo de conocimiento de su tradición, el teológico, el filosófico, el jurídico, el pedagógico, lo erótico, la política, la moral, lo económico, lo matemático, el **médico** etc. bajo el horizonte de una razón dominadora, instrumental y eficiente para sus fines coloniales. El imperio posee sus teleólogos, sus sabios, sus expertos, sus políticos etc. De allí la necesidad imperiosa de liberar cada disciplina de esta aculturación como se ha venido haciendo hasta ahora.

## *Medicina y colonialidad*

### *El médico hegemónico en el ceno de la colonialidad*

Mientras que en Estado Unidos el mercado editorial vivió, por los años sesenta, el denominado *boom* de las cuatro magníficas M, estas son: Marx, Mao, Marcuse, McLuhan, en el África por aquella época, y para su pluspeso, luchaba contra cinco malélicas M, ellas son: el militar, el mercader, el misionero, el médico y los medios<sup>1146</sup>. Así como, en América, Martín

<sup>1143</sup> De aquí se puede elaborar una contra-estética.

<sup>1144</sup> Desde allí otra criminología de la liberación al estilo Lola Aniyar 1987.

<sup>1145</sup> *Ibid* parágrafo 291-92-93-94-95-305. véase como bibliografía complementaria Tzvetan, T.: *La conquista de América. El problema del otro*. “3. Amar” Siglo XXI Editores, Madrid, 1982, y para un cuadro esquemático de los expuesto por Sepúlveda las pp. 164-165.

<sup>1146</sup> Lo he abordado en este trabajo en “Un caso práctico de voz *ética*: Franz Fanon y la Sociología de la Liberación” en donde se estudia la actitud del pueblo argelino frente a una técnica imprescindible y precisa como es la radio, desde donde se negaban las intenciones de liberación colonial en su conjunto. Fanon sostenía con claridad: “como técnica instrumental en sentido estricto, el aparato de radio desarrolla los poderes sensoriales, intelectuales y musculares del hombre en una sociedad determinada” (*Ibid* p. 53). En este cuadrilátero se enfrentaba, de manera desigual, Radio Argel, Montecarlo, Paris, Andorra contra La Voz de Argelia Combatiente,

Baró pensó un concepto de salud mental enmarcado en un contexto socio-histórico, en Argelia fue F. Fanon de Martinica, médico-psiquiatra desde 1951, quién comenzó a ejercer bajo la supervisión del médico catalán François de Tosquelles de quien tomó la idea de cultura en la psico-patología. En *Los condenados de la tierra* se encarga de mostrar que no existe la naturaleza criminal ni enfermiza del africano, sino que estos elementos son manifestaciones de un contexto de dominación. Es en este sentido que Fanon sostiene que el “negro” es un invento del blanco.

La ciencia médica eurocéntrica había penetrado en Argelia al mismo tiempo que el racismo y la degradación humana. Era un subsistema parte del sistema opresivo denominado sistema-mundo. Producía una reacción ambivalente debido a que por un lado era negada por el nativo como elemento invasor y extraño y por otro lado no tenían otra opción por elección o imposición. Esta dimensión de la medicina constituye uno de los rasgos más trágicos de la situación colonial argelina. El colonizado ve como cuerpo organizado al médico, al ingeniero, al maestro, al policía y al guardia rural. Existen las visitas obligatorias del médico al pueblo (*douar*) en el que la gente casi siempre es reunida por las autoridades policíacas. El médico que aquí llega no es un médico de las comunidades originarias, sino que pertenece a la sociedad dominante y comúnmente al ejército.

De esta manera opera el colonialismo, ya que luego de apoyarse en la conquista **militar** y en un sistema policíaco, pasa a justificar la razón de su existencia legitimando la ocupación a través de sus obras. Ante esta nueva verdad y razón el colonizado se siente prisionero y con el pluspeso de todo el sistema, dentro del cual, y como agua que es puesta dentro de un vaso, la verdad de la acción médica, por ejemplo en Argelia, es la verdad de la presencia francesa en Argelia bajo la máscara colonial. Ante este modelo de sistema hospitalario hegemónico el colonizado teme principalmente por que se le envíe a morir. Pero la actitud es clara y no como la manifiesta el colonizador, ya que el colonizado no se niega a enviar a los enfermos al hospital, sino a enviarlos al hospital eurocéntrico (blanco-extranjero-conquistador).

Estamos ante lo más profundo de un drama (inicio del pluspeso) como es el del inicial encuentro con la situación colonial. El colonizado acostumbrado a sus prácticas médicas tradicionales, a sus brujos y curanderos, ve al médico francés como un laberinto peor como vimos anteriormente, su negativa no surge por su apego tradicional, sino por que se lo envía a morir al hospital que mantiene dicho control. El médico dominador no ha ejercido ningún tipo de pedagogía introductoria a su mundo, solo le enfrenta al colonizado su técnica en el que éste se ve obligado a transitar sin saber a donde puede llegar aunque de todo procedimiento sospeche.

### ***El miedo a la consulta***

No perdamos de vista el pequeño esquema de complejidad que venimos exponiendo. El miedo a la consulta es *quasi* natural, pero no olvidemos que estamos **aquí**, en el drama profundo de una inicial situación colonial por lo que dicho miedo se potencia a un extremo prácticamente incomunicable con sencillez (pluspeso). Cuando el colonizado consulta al médico esta rígido, responde con monosílabos, es poco explicativo y figurativo para expresar sus síntomas. De ninguna manera el médico le agradecería la colaboración prestada para su revisión. Este miedo es mucho más complejo que el simple temor inhibitorio que siente el enfermo común ante la presencia del médico.

---

casi inaudible, pero esos sonidos eran la única referencia de que la lucha, por este medio, estaba en pie y así, aun bajo estas infracondiciones, cumplía la función de instrumento liberador, descolonizador, no racista etc.

Es el médico quién ahora empieza a impacientarse, ya que los mecanismos de ganarse al enfermo, de saberse lograr un contacto con él, de aflojar las tensiones y facilitar la relación no dan resultados, por lo que el médico opta por circunscribirse al examen clínico creyendo que el cuerpo será más comunicativo. Es el hombre desnudo que se enfrenta a un técnico, a un colonizador y a una situación colonial. El médico luego de todo este trayecto logra prescribir algo en base a lo que pudo deducir, pero lo prescrito muchas veces no es seguido.

La dialéctica sensibilizador-sensibilizado (el anti cara-a-cara) establece un abismo inconmensurable, que los médicos por letra y prescripción de los sociólogos conceptualizan como una actitud fatalista en el aborigen. Interesante sería observarlo con una imagen sencilla y común por estos días, cuando una persona atropella a otra y el otro se encuentra agonizante en el pavimento es muy difícil que pueda expresar lo que le sucede. Quienes hemos tenido que asistir en algún momento a alguien en esta condición experimentamos dos actitudes básicas<sup>1147</sup>, por un lado la posibilidad de estar ahí, y por otro el intento de compenetrarse con lo que está vivo del organismo para aplicar lo mejor que dicho organismo necesita en ese momento y que nosotros podemos llegar a advertir y dar, es un cara-a-cara desnudo, intenso, feliz o trágico. Luego una tercera actitud es la de la ciencia médica propiamente.

Si el médico arranca con la tercera actitud ha escindido las partes calientes de la medicina, como son las propiamente humanas, de la parte fría y meramente instrumental-procedimental. No olvidemos que el tercer estado fue crítico frente al primer y segundo estado, pero una vez que se instauró como primer estado dejó de ser auto-crítico. La autocrítica no es lo mismo que la autoconciencia hegeliana. Esta autoconciencia es una totalidad totalizada, mientras que la autocrítica es una dinámica que pretende permanecer abierta, no eternizada ni divinizada y que construye con el otro una situación, aunque más compleja e inestable, mas común y humana. Una vez que el médico ha escindido estos campos básicos se queda como es claro con el proceso de autoconciencia.

El médico le teme a la consulta de la autocrítica, como el colonizado al proceso autoconciente europeo, pareciera que ese temor en el médico es manifestación de no poderse sostener, en última instancia, con nada más que la autoconciencia justificada como misión. Mientras que el proceso de la autoconciencia en el aborigen, se presenta como un abismo, no solo de la imaginación, sino, de lo vivo propiamente debido a que es destrucción del mundo en el que podía llegar a vivir con salud o con una variable de enfermedades conocidas que podía llegar tener cura, en cambio ahora experimentará la ambivalencia de saber-no saber que le sucede, del dolor-no dolor pero total malestar al fin.

Para el colonizado la consulta es una fuerte barrera a vencer. Si logra escapar al médico y conservar la integridad de su cuerpo piensa que ha salido vencedor de una batalla frente al enemigo.

(...) existe el hecho de que el colonizado, igual que todos lo hombre de los países subdesarrollados y que los desheredados de todas las regiones del mundo, percibe la vida no como florecimiento o desarrollo de una fecundidad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte atmosférica. Esa muerte *próxima* se materializa en el hambre endémica, la desocupación, las epidemias, el complejo de inferioridad y la ausencia de futuro. Esas amenazas activas y esos obstáculos a la existencia del colonizado confieren a su vida una sensación de muerte incompleta<sup>1148</sup>.

---

<sup>1147</sup> Son actitudes humanas que la enfermería humanitaria, comunitaria de la liberación conoce muy profundamente.

<sup>1148</sup> Fanon, F.: *Sociología de la Liberación*. Ediciones Testimonios, Buenos Aires, 1970, p. 103-104.

### ***El colonizado, el médico europeo y el médico autóctono***

Más allá del consultorio y del hospital, el colonizador continúa imponiendo a los colonizados lazos de dependencia económica, técnica y administrativa. Al interior como al exterior del consultorio prosigue el proceso de transformación (*Veränderung*) de todos los rasgos de la población autóctona. La cultura europea revaloriza (impone sus valores) con una violencia inusitada acorralando al colonizado, poniéndolo en una actitud defensiva o arrojándolo a la clandestinidad psicológica, física o ambas. La propia cultura del colonizado le aparece como extraña porque ya no aparece el calor-calidez de su contención o de su amparo, ni la fortaleza de su defensa. La impresión colonial ha desnaturalizado la relación que el colonizado posee con su propia cultura, ya clandestina, exterior, extraña. La propia cultura se vuelve opaca y el mundo colonial se torna claro, o se acatan las nuevas normas o se queda fuera, este es al parecer el nuevo mensaje.

De esta manera “el médico aparece como un eslabón de la cadena colonialista, como un **vocero** de la potencia ocupante”<sup>1149</sup>. Por otro lado tenemos la figura del médico autóctono que ya no es el curandero o el brujo. Este ha entrado en la ruta de los medicamentos racionales y racionalizadores y se ha convertido en un médico europeizado, occidentalizado y eurocéntrico. Así el médico se asimila al ingeniero, al abogado, al *caid*<sup>1150</sup>, al notario. El médico autóctono posiciona una estructura de actitud negativa frente a las prácticas tradicionales de medicina de su pueblo.

Llegados a este punto se complejiza la cuestión de manera inédita. Se experimenta una fuerte ambivalencia del colonizado frente al médico autóctono y de este frente a ciertas prácticas de su cultura lo que crea un tercer “sujeto intangible” entre ambos constituido de problemas que mediará de manera absoluta la relación entre el médico y el enfermo. La relación está absolutamente bloqueada por paradojas valorativas, cuando en general se valora desde una afirmación cultural más lo propio que lo ajeno ahora será el médico autóctono quien declara la superioridad de la técnica europea y el enfermo argelino quien niega intensamente a su médico dirigiéndose a los colonizadores que son en realidad “los verdaderos propietarios de la técnica”. De ahí en más se despliega un diálogo que podemos decir similar al de un ciego con un sordo mudo, desarrollándose un imaginario infinito en donde ambos se recriminarán no entender las “mejores razones”. Lo cierto es que aunque no lo sienten y no lo advierten, están incomunicados.

Desde el punto de vista clientelar los médicos europeos reciben tanto a enfermos argelinos como a europeos, mientras que los médicos argelinos solo a enfermos argelinos. El colonizado y el médico autóctono, que es parte del colonizado, se encuentran escindidos entre el doble poder de la imposición cultural y la influencia de la especificidad quirúrgica de cada subsistema, que en este caso es el consultorio, el hospital.

### ***El médico europeo es un oponente calificado multifacético***

El médico europeo ha asumido su actitud cultural-eurocéntrica frente a la lucha del pueblo argelino. Detrás del médico que cura las heridas de la humanidad hay un miembro de la sociedad dominante que se beneficia en Argelia con altos privilegios. No es casualidad, y aquí se suma otro elemento de gran importancia, que en los centros de colonización el médico es frecuentemente un terrateniente. Este es un privilegio que goza, incluso, por sobre sus pares de la metrópoli. Puede que el médico haya heredado y adquirido personalmente la tierra, pero lo

---

<sup>1149</sup> *Ibid* p. 107. Un vocero de la voz moral frente a la voz-ética del otro.

<sup>1150</sup> Palabra árabe que significa líder, guía, caudillo, y era el gobernador o juez de los territorios del norte de África.

seguro es que el médico también es un colono, una importante polea de transmisión de la voluntad de poder y posesión. Aquí la excepción es encontrar uno que no se dedique al trabajo agrícola o a su explotación.

Late bajo la piel del sujeto europeo el industrial, el empresario y el aventurero. Esto significa que desde el inicio cada uno ejercerá papeles múltiples y esto implica que en la mayor cantidad de los casos no es justamente su figura pública la instancia a través de la cual se lo conoce. Ni tampoco por la actividad que desempeñan en Europa. Lo cierto es que si bien la sociedad colonial argelina es una sociedad dinámica la misma en su estructura organizacional es precaria, modificando a su vez el desenvolvimiento de los sujetos hegemónicos que, en este caso, se ven impelidos a multiplicar y extender sus negocios. Y podemos observar que en ello consiste dicha lógica y a ello son alentados. Cada colono, sin importar su rama de actividad, manipula de manera particular las relaciones del lugar que habita. Es una especie de *alfa* y *omega* territorial.

Dijimos mas arriba que la estructura colonial es precaria y ello implica que las demarcaciones entre obreros, artesanos, funcionarios y profesiones liberales no están delimitadas claramente. Así como el médico posee viñedos, también es propietario de molinos, bodegas, huertas, arrozales etc. son muchas las **variables** que define a este tipo de sujeto y no solo su profesión. Es más, dicho oficio suele ser, en muchos casos, lo que hoy llamamos un *jove* o un símbolo de *status*. El caso del abogado, en esto, es muy similar con el agravante del manejo *quasi*-perfecto de las leyes que ha de hacer cumplir y transgredir al mismo tiempo. La moral profesional del médico está estructurada de acuerdo al contexto que él ha modificado. Al no depender ni siquiera económicamente del enfermo toda actitud de desapego se incrementa. El orgullo colonialista y el desprecio al cliente se ven reflejado en la divisa “no necesito al cliente para vivir”.

En Argelia los médicos como los profesores de la Facultad encabezan los movimientos colonialistas. Por ello, en el caso de Argelia, no podemos solo definir la profesión médica como eurocentrista dentro de un modelo médico hegemónico. Dicho modelo hegemónico hace salir del claustro al profesional a desempeñar múltiples funciones como hemos podido observar. De acuerdo a la situación social su decisión de voluntad colonial se profundiza. Si la circunstancia es de crisis de normalidad o insurgencia es habitual que se transforme en jefe de milicias u organizador de *raids* contra-terrorista. Es un anti-anticolonialista. Empuñando el revolver y los instrumentos de tortura aparece ahora la figura del pionero intelectual *cowboy*.

### ***Prácticas médicas post-crisis***

Nos estamos refiriendo a las crisis sociales argelinas luego que son controlados los movimientos de insurgencia. A los farmacéuticos se les ordeno el control farmacológico sobre la penicilina, estreptomina, alcohol, algodón esterilizado, suero antitetánico y antibióticos en general. La venta está *quasi*-prohibida y más aun sin la debida prescripción médica. Y de realizarse alguna venta deben anotar la identidad del comprador y la dirección del enfermo.

El médico vuelve a afirmar su identidad a la sociedad dominante desde esta prescripción a su participación en el comienzo del proceso judicial de los argelinos que han conservado la vida después de los interrogatorios policíacos ya que ocurre con frecuencia que la defensa solicite un examen médico legal. Como puede suponerse los exámenes no remiten jamás a que el acusado haya sido torturado. En 1955 algunos peritos argelinos fueron llamados, pero esta práctica fue dejada de lado casi instantáneamente. Luego están los certificados de muerte natural sobre un argelino que fue muerto por tortura o ejecutado. También son negativos los resultados de la autopsia que la defensa puede llegar a conseguir.

Otras de las prácticas del accionar médico son el atinente al “suero de la verdad”, muy conocido, por cierto, como una sustancia química hipnótica que se inyecta introyenosamente provocando lentamente una pérdida del control y un adormecimiento de la conciencia. Aunque la sustancia fue prohibida en la práctica judicial como en la psiquiátrica como técnica de exploración del inconsciente, en Argelia se lo empleo generalizadamente. Produce secuelas importantes ya sea en trastornos de la personalidad como en la no distinción de verdad-mentira. En general la mayoría de los argelinos poseían información sobre la revolución. Meses después de la tortura el prisionero vacila su nombre, su ciudad de origen, toda pregunta es vivida como bajo esta unidad traumática verdugo-torturado. El otro paso importante es que durante la sesión el argelino no muera, y para ello se le suministran tónicos cardíacos y vitaminas en grandes cantidades. Este procedimiento puede repetirse una decena de veces entre el médico y los señores torturadores.

Luego cuando el prisionero está en la fase de vuelta a la conciencia se le aplica el electro-*shock* en el que persiste la confusión de personalidad, la deposición de las resistencias y defensas de la persona. Aunque queda el cuerpo del sujeto, su personalidad es destruida. Su recomposición bajo estas circunstancias es mucho más compleja y difícil. El médico que es muerto en las revueltas es a la vez un criminal de guerra muerto. En la situación colonial hay especificidades ya que puede suceder que el médico sea el más encarnizado de los colonos. Él asumiendo su decisión colonial ha optado por medio de su comportamiento excluirse del cerco y círculo protector que tejen alrededor de su persona los principios y valores de la profesión médica. Igualmente no es un perímetro muy sencillo de romper por parte del colonizado. La calidad de médico desaparece aunque por disposición, en guerras de este tipo el cuerpo médico debe apartarse.

### ***Medicina y revolución***

El mundo colonialista constituye un bloque monolítico, hasta cuando el médico desobedece el artículo 30 del Código Deontológico, ordenado en su cumplimiento por las autoridades máximas del Consejo de Orden de los médicos en Francia, al Consejo de Orden de los médicos en Argel. El mundo del colonizado se fragmenta infinitamente desde adentro hacia fuera, desde afuera hacia adentro, desde lo social a la persona desde la persona a lo social. La ciencia puesta al servicio del argelino es una ficción, al contrario tapa, oculta, tergiversa, coerciona.

Una vez que comienza a actuar el Frente de Liberación Nacional la población es inmediatamente abandonada, lo que provoca contradicciones al interior. El FLN se ve urgido de montar un sistema sanitario capaz de sustituir las visitas periódicas y la dependencia del médico. Pero bajo este proceso se observa comúnmente un retorno o una vuelta, disolviéndose la unidad entre el médico colonialista del médico aborigen. Este último se vuelve a integrar al grupo. “Durmiendo en el suelo con los hombres y las mujeres de las *mechtas*”<sup>1151</sup>, viviendo el drama del pueblo, el médico argelino se convierte en un fragmento de la carne argelina. Desaparecen las reticencias del período de la opresión absoluta. Ya no es “el” médico, sino “nuestro” médico, “nuestro” técnico”<sup>1152</sup>.

Ya no es la irresponsabilidad del pueblo que los puso en esta condición, sino que empiezan a aparecer todas las ausencias, y la presencia de focos tóxicos. Comienza la limpieza, la reorganización, las escuelas de enfermeros y enfermeras y el analfabeto aprende a poner inyecciones intravenosas. Las supersticiones comienzan a desvanecerse y reaparecen en escena unificada la brujería y la fe en los curanderos disminuidos por la acción de los

---

<sup>1151</sup> Lugar, poblado, ciudad.

<sup>1152</sup> *Ibid* p. 117.

intelectuales hegemónicos y hegemonizados. Se restituye la confianza en el *djinn*<sup>1153</sup>. Esto no se lleva a cabo en un escenario ideal, sino bajo bombardeos y enfermedades naturales producidas por el ambiente y facilitada por la condición.

Estudiantes, enfermeros y médicos comienzan a reunirse entre sí y a la población que impela por vivir. Comienzan las luchas contra las aguas estancadas, contra las parasitosis intestinales, las oftalmías congénitas, se procura la provisión de la ausente aureomicina. Se abordan los problemas de higiene y profilaxis dentro de una atmósfera que se renueva con gran pasión. La población comienza a experimentar la pulsión de liberación, el deseo de curarse, de curar, de cuidar asimilando las enseñanzas de los ahora hermanos médicos o enfermeros. De esta manera se lleva a cabo una convivencia inédita y viable (antes utópica, o descalificadoramente utópica) entre el curandero, la brujería, el médico, el enfermero, el *djinn* en donde el médico se encuentra con actitudes dóciles de parte de los afectados y de la familia de los afectados, como a la misma vez estos acatan con precisión las indicaciones, por ejemplo, de no dar de beber a una persona herida en el vientre ni dar de comer a un atacado de tifoidea, por ello la familia acepta la prohibición de su visita.

He querido a su vez indagar aquí desde un punto de vista micro-lógico (a lo Demócrito<sup>1154</sup>) la dimensión de la decisión colonial en la especificidad del médico colono desde un punto de vista subjetivo, biográfico, disciplinar, minimalista. Y no solo remitido al análisis de las grandes estructuras. En este *vademécum* se ven reflejados los segmentos que puede desarrollar el médico en la empresa colonialista. La complejidad del caso es abrumadora no pretendo simplificarla ni tampoco agotarla, sino haber expuesto las principales puertas y pasillos que se van estructurando en el caminar colonial del médico.

El pueblo reivindica y asegura de hoy en adelante una técnica libre de sus elementos extranjeros. La guerra de Liberación introduce la técnica médica y al técnico autóctono en la vida cotidiana de muchas regiones de Argelia. Algunas comunidades, acostumbradas a las visitas mensuales o semestrales de los médicos europeos, ven por fin instalarse definitivamente en sus pueblos a médicos argelinos. Se manifiesta la presencia simultánea de la Revolución y de la medicina (...) Un pueblo que toma su destino en sus manos asimila a una velocidad casi increíble las formas más modernas de la técnica<sup>1155</sup>.

Parece decirnos que con la lucha de liberación se viabilizan la *utopía*, la *eutopía*, los postulados, los principios, los criterios, las resemantizaciones, las reestructuraciones, la transformación etc.

### ***Medicina de la liberación***

La medicina de la liberación basa su planteo en la concientización del uso de la salud con el fin de promover la dignidad humana y la justicia social. Es un concepto nacido por el año de 1996 en las montañas del sur-oriental de Morazán, en El Salvador, inspirado por la

---

<sup>1153</sup> Como sucedió en Haití aquí lo vemos actuar en su lugar de origen, el *vudú* se asemeja al *djinn* que es en plural *Djnoun* un espíritu que mora las casas y campos, interviniendo en la vida diaria desde el nacimiento, circuncisión, matrimonio, enfermedad y muerte. **En la visión de la enfermedad se lo interpreta como la acción de un mal *djinn***

<sup>1154</sup> Recordemos que Demócrito fue maestro de Hipócrates, Platón de Galeno.

<sup>1155</sup> *Ibid* pp. 117-119.

población campesina y estudiantil y por el ejemplo del mártir Padre Ignacio Martín Baró<sup>1156</sup> en la práctica y teoría de su llamada Psicología de la Liberación.

La Medicina de la Liberación posee sus raíces en el campo de la acción comunitaria, en conjunción con la **co-solidaridad** y la ética, que hoy denominaríamos como ética de la liberación. Ha sido desarrollada en más de 100 talleres desde 1996, en lugares tan distintos como Rosario, Ginebra, Ottawa, Río de Janeiro, Mumbai, Puebla, Nueva York, Mbarara (Uganda), Londres y Teherán. Es posible realizar un seguimiento de estos acontecimientos desde el Boletín Red de Redes.

Por otro lado no resulta extraño que la Medicina de la Liberación también posea raíces en los conceptos de Educación promovido por Paulo Freire, ni que la Teología de la Liberación también haya influido en su desarrollo. La Medicina de la Liberación no es por ello religiosa ni realiza una mera ideologización. Es abierta a todos aquellos que se sientan llamados por la vocación de cuidado. De hecho la Medicina de la Liberación debe mucho a la Medicina Social<sup>1157</sup>. Uno de los primeros en practicar dicha medicina social fue el Dr. Rudolf Virchow en 1848<sup>1158</sup>.

Por otro lado la medicina social tuvo un importante desarrollo en América Latina. En Argentina uno de los pioneros de reconocido carácter público fue Ramón Carrillo<sup>1159</sup>. El caso

---

<sup>1156</sup> Sacerdote jesuita de Valladolid y discípulo de Ignacio Ellacuría. Seguidor de la Teología de la Liberación. Fue fundador de la psicología social de la liberación entre los años de 1970 y 1980 en base a sus trabajos comunitarios, y ha sido uno de los más importantes representantes de la psicología social latinoamericana. Murió asesinado por un comando del ejército salvadoreño el 16 de noviembre de 1989, junto a los demás sacerdotes jesuitas; Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Armando López y Joaquín López y López. También asesinaron en la redada a su mujer, Elba Ramos y a su hija, es ese entonces, menor de edad, Celina, que trabajaban en la residencia donde habitaban los sacerdotes.

<sup>1157</sup> Véase [www.socialmedicine.org/www.medicinasocial.org](http://www.socialmedicine.org/www.medicinasocial.org)

<sup>1158</sup> Rudolf Ludway Karl Virchow nace en Prusia en 1821 y muere en Berlín en 1902. Considerado uno de los más importantes patólogos del Siglo XIX. Presentando su teoría celular se convierte en un pionero del concepto moderno del proceso patológico. Su teoría celular (*Omnis cellula e cellula*) se constituyó en un presedente de la teoría del plasma germinal (un antecedente del ADN) de August Wiesmann. Su carrera política fue de influencia. Formó parte del consejo de ciudad de Berlín. En 1861 es elegido para el parlamento prusiano. Fue fundador del partido progresista en incansable oposición a O. Von Bismarck que lo retaría a duelo en 1865 y que Virchow rehusaría atinada y éticamente. Entre 1886 y 1870, debido a la guerra, dejó su actividad política para realizar hospitales militares, equipando los trenes. Recién a partir de 1880 y 1893 se restituye a la vida política siendo parte del *Reichstag* alemán.

<sup>1159</sup> Nace el 7 de Marzo de 1906 en Santiago del Estero (Argentina). Sus estudios universitarios los realizó en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, inclinándose a la neurología y neurocirugía colaborando con el Dr. Manuel Balado quien era uno de los más importantes neurocirujanos de la época. Hacia 1930-1932 fue becado para estudiar en Amsterdam, París y Berlín siendo, el primero, el centro científico más importante del momento en dichas especialidades. De regreso organiza el laboratorio de Neuropatología en el Instituto de Clínica Quirúrgica. Dirigió a su vez el Servicio de Neurología en el Hospital Militar Central. En el ámbito académico fue profesor titular de la cátedra de Neurocirugía de la Facultad de Medicina (UBA) desde 1943, mientras que en el Nivel secundario de Capital Federal fue profesor de historia argentina e historia de la civilización. Para esta época en la que recibe el Premio Nacional de Ciencias en 1937 se había consolidado como un prestigioso neurocirujano mundialmente reconocido, formando parte de distintas sociedades científicas nacionales y extranjeras, siendo autor además de varias obras importantes en el campo de la anatomía patológica, anatomía comparada, clínica neurológica etc. Durante la primera gestión de J. D. Perón en 1949, se crean la Dirección Nacional de Higiene, la Secretaría de Salud y el Ministerio de Salud Pública de la Nación. A raíz de su prestigiosa carrera Carrillo es designado al frente del mismo desarrollando una importante labor sanitarista enfrentando las enfermedades endémicas, en particular, de las **zonas más pobres** del país. Se atacó principalmente el paludismo eliminado casi totalmente, la sífilis, la lepra y la tuberculosis. Se crearon numerosos Centros de Salud, Hospitales y Puestos Sanitarios de Frontera. De esta manera, estando Carrillo al frente del Ministerio, la capacidad sanitaria y hospitalaria del país se duplicó. Al poco tiempo de asumir como Ministro de Salud Pública de la Nación elaboró, junto a su equipo, el *Plan Analítico de Salud* (1946) donde describía la situación de la salud en Argentina y proponía las acciones del futuro ministerio. Su política sanitaria puede expresarse con las siguientes palabras: “una asistencia individual y familiar eficiente, continua y completa, con gratuidad para la población que la necesite, con libre elección del médico por el paciente, en la que los profesionales actúen para la comunidad

de Chile en el cual el Dr. Salvador Allende<sup>1160</sup> fue arquitecto de muchas leyes de Salud Pública influido por la Medicina Social hasta el golpe de Estado el 11 de Septiembre de 1973. Como práctica también fue llevada a cabo en la Política estatal de Cuba, bajo el ideario y labor de Ernesto “Che” Guevara y el apoyo del Presidente Fidel Castro Ruz. En la práctica de Guevara, como en la de Nicaragua, el Salvador, Brasil o incluso en la actualidad de Estados Unidos, es preciso reconocer el riesgo que significa estar al lado del pueblo. El luchar por una medicina que escuche la **voz-ética** de los no escuchados, es un camino de esperanza para ampliar el campo humano y ecológico de la salud colectiva siempre necesario de renovación ágil y dinámica como también lo anheló Monseñor Romero en El Salvador.

Mirando más hacia acá, y puede ser motivo de polémica, la Medicina de la Liberación también tiene como raíz el trabajo del movimiento humanitario, tal como lo concibe el Comité de la Cruz Roja Internacional y su práctica de acompañar a las personas en situacionalidad de peligro, riesgo y miseria donde sea que se encuentren, buscando garantizar la integridad de sus vidas y la restitución de su salud. Para otras opiniones también forman parte de este movimiento grupos tales como Médicos Sin Fronteras, Médicos del Mundo y Doctores por la Salud Global, Médicos de la Esperanza, Médicos ancestrales quienes no sólo acompañan a los pueblos en cuestiones preventivas, curativas, sino que además estimulan la organización

---

ofreciendo sus servicios mancomunados, según la demanda de prestaciones y buscando el equilibrio entre las necesidades médicas de la población”. De esta manera Carrillo ataca el acceso y la cobertura no universal del **Sistema Bismarckiano** o Sistema de Seguridad Social que restringe el beneficio a una parcialidad aportante y a su grupo familiar. Este es el modelo de Francia, Alemania, Bélgica y Japón. Por otro lado, en la actualidad, muchas de las obras sociales argentinas no lograron superar este sistema de organización que a su vez algunas toman como modelo. La Política Sanitaria Argentina de Carrillo, con una fuerte impronta filosófica, ecológica y ética, se basaba en tres principios: 1) Todos los hombres tienen igual derecho a la vida y a la Sanidad, 2) No puede haber política sanitaria sin política social, **y podemos agregar, a cuenta personal para la actualidad, que no puede haber política social sin políticas de planificación estratégicas y liberadoras en el sentido que hemos desarrollado en este trabajo**, 3) De nada sirven las conquistas de la técnica médica si ésta no puede llegar al pueblo por medio de dispositivos adecuados. Podemos observar que el pensamiento de Carrillo es de características éticas y políticamente arquitectónicas en relación a la organización de los diferentes niveles de acción-operación de los hospitales insertos en las políticas sociales del país. Su Teoría del Hospital (1953) se enmarca dentro de la arquitectura del Hospital Moderno, políticamente hablando, pero con la siguiente filosofía ética de fundamento: "los hospitales no se organizaban a base de libros, ni a conocimientos estrictamente técnico-médicos, sino, principalmente, a base del conocimiento de la problemática social de la población que el establecimiento va a servir, y de la política sanitaria que se ha trazado un gobierno". Por otro lado, hacia el Primer Plan Quinquenal, Carrillo se vio en la necesidad de planificar la construcción edilicia de Hospitales, institutos, sanatorios para crónicos, centros de salud, hogares para niños y ancianos, hogares escuelas etc. con un estilo moderno pero atendiendo a la complejidad de cada institución. Dichas planificaciones se llevaron a cabo a través del Ministerio de Obras Públicas, Subsecretaría de Construcciones del Ministerio de Salud que se crea para este fin, y por la Fundación Eva Perón, dando por resultado 4.229 establecimientos sanitarios con 130.180 camas. Carrillo se interesó especialmente en áreas que el Estado no había desarrollado ni profundizado adecuadamente, como son la medicina preventiva y la atención materno infantil desde la perspectiva de la medicina social. Luego de la Caída de Perón Carrillo es retirado de las cátedras y de la gestión pública, y se ve obligado a exiliarse al Brasil en donde se desempeñó un tiempo como médico rural. Fallece en Belem do Pará, en Brasil, 1956 en el medio de la ingratitud social del exilio. Algunas obras importantes en neurocirugía son *El diagnóstico yodoventriculográfico en cirugía cerebral*; *Importancia de la encefalografía en la apreciación médico-legal del síndrome post-conmocional*; *Topografía craneal* etc. También escribió biografías, estudios económicos y demográficos. Muchos de ellos fueron publicados en los *Archivos argentinos de neurología*, *La Semana Médica*, *la Revista de la Asociación médica argentina*, *La Prensa Médica*, entre otras revistas especializadas. (H. Cámara de Diputados de la Nación. Secretaría Parlamentaria. Secretaría de Información Parlamentaria.

<http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/documentos>).

<sup>1160</sup> Cuando Salvador Allende es ministro en 1939 realiza una crucial denuncia referente a la mortalidad infantil dando un índice de 250 por mil, siendo una de las más altas del mundo en ese momento. Bajo el Gobierno de la Unidad Popular dicha mortalidad descendió de 1970 a 1973 de 79 por cada mil niños a 63 por cada mil. La mortalidad de niños de uno a once meses descendió en un 20%, la desnutrición infantil en un 17%, igualmente en esos tres años de gobierno. (<http://ciudadania-express.com/2009/03/06/los-importantes-logros-en-salud-publica-en-el-gobierno-de-allende/>).

comunitaria y son testigos claves de lo que la población está viviendo y de lo que ellos están viviendo con la gente, sirviendo como “ojos y oídos del Mundo” contra las injusticias.

Otro aspecto fundamental de la Medicina de la Liberación es su vínculo Salud-Derechos Humanos, tal como explicaba el Dr. Jonathan Mann<sup>1161</sup>. En la visión de Mann la combinación de fuerzas sinérgicas, estas son: la salud pública, la ética y los derechos humanos conflúan y se encontraban estrechamente vinculados concluyendo que ambas se integraban desde sus respectivas visiones filosóficas y objetivos tendientes a mejorar la salud, el bienestar y evitar la muerte prematura. Mann no ignoraba la conflictividad entre disciplinas y campos pero tampoco la integración que encontraba en la filosofía, lo que desde su visión debía poner de manifiesto en una dimensión de cooperación.

Todo ello constituye una herramienta útil para la Medicina de la Liberación y su práctica de Atención Primaria de Salud Orientada o Basada en la Comunidad inspirada en la Declaración de Alma Ata<sup>1162</sup>. Dicha práctica puede ser anclada en esta herramienta útil del conjunto que constituyen la Salud y los Derechos Humanos aportados por el Dr. Mann. Se trata de una relación de respeto con los integrantes de la comunidad, escuchando y en el mejor de los casos trabajando con ellos a través de una invitación amistosa, utilizando la metodología de la investigación-observación participativa (antropología social y cultural) para explorar recursos y problemas, establecer prioridades, entrar en un plan de trabajo y evaluar dicho trabajo durante y después de hacerlo. En la actualidad, en cuanto producción teórica e instrumental técnico y procedimental se ha superado la Declaración de Alma Ata, así lo muestran los Determinantes Sociales de la Salud (DSS).

Trabajando en, desde, para, por y **con**<sup>1163</sup> la comunidad como base de cualquier otro trabajo educativo y/o político es una buena y saludable manera de no desviarse de la realidad y alejarse de las necesidades de la población. La Atención Primaria de Salud Orientada en la Comunidad arraiga en la propia fuerza de despliegue saludable de la población. Esta fuerza es la que puede hacer realidad lo que la Declaración de Alma Ata postulaba y no pudo llevar a término, entre otras cosas, por ciertas desconexiones con estas bases<sup>1164</sup>.

---

<sup>1161</sup> De 1947 a 1998 Fue el primer Director del Programa de SIDA en la OMS, ya que está bien claro que la Salud es un Derecho Humano. Luego renuncia a este puesto por falta de políticas de las Naciones Unidas con respecto al SIDA. Su conflicto con la OMS y con Hiroshi Nakajima están documentados como parte del PBS *Frontline* documental “La era del Sida”. Durante su gestión el Programa contra el Sida fue el mayor programa en la Historia de la OMS, y él fue figura clave poniendo de manifiesto la necesidad de respuestas globales al problema. Para él la Salud era una cuestión de derechos humanos y viceversa y ambas debían cooperar a la vez con un sentido práctico de resolución de problemas. Con la filosofía como caballo de batalla enarbolando una filosofía práctica que logra concebir, pone de manifiesto la relación entre Bioética, jurisprudencia, ley de salud pública, epidemiología, sus vocabularios y correspondencias, su educación y formación, sus contrastaciones de métodos. Los conflictos entre funcionarios y materias debían poder resolverse en un ámbito de cooperación tendiente a la resolución de problemas y en pro de la Salud.

<sup>1162</sup> Aquí se llevó a cabo la “Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud”, en la URSS del 6 al 12 de Septiembre de 1978, con motivo de considerar la necesidad de una acción urgente, por parte de todos los gobiernos y todo el personal de salud y desarrollo de la comunidad mundial, con el objetivo de promover la salud de todos los pueblos del mundo. Véase dicha declaración en [http://www.paho.org/spanish/dd/pin/alma-ata\\_declaracion.htm](http://www.paho.org/spanish/dd/pin/alma-ata_declaracion.htm) Sintéticamente debemos señalar que no se cumplieron los objetivos de dicha declaración, y por tal motivo se comienzan a plantear instancias superadoras.

<sup>1163</sup> Remarco esta preposición porque es la que me parece imprescindible, y sobre la que considero avanza una medicina **para** la liberación sobre una medicina de la liberación acentuando el carácter práctico. Dicha preposición posee dos facetas, por un lado se trabaja **con** la comunidad desde y más allá de la comunidad ya que es necesario trabajar en red y no cerrarse al enclave cultural, y por otro lado, con este proceder no se garantiza que se esté trabajando de manera liberadora. Este **con** también abarcaría trabajar **con** filosofías de la liberación, descolonizadoras, crítica en estos sentidos radicales. Por lo tanto dicha medicina **para** la liberación trabaja **con** la comunidad y **con** teorías para la liberación.

<sup>1164</sup> “Instrumentos” para reconectar los proyectos con las bases y a las bases mismas entre sí son la epidemiología comunitaria, la vigilancia participativa comunitaria, la investigación acción participativa, la educación popular etc. Otras importantes herramientas pueden ser, entre otros, el arte, la pintura, la música, la fotografía etc., en este caso

El espíritu de la Medicina **para** la Liberación es un espíritu de lucha que debe ser alimentado por las filosofías críticas, como el Dr. Mann lo intuyó, advirtió y lo promovió. El espíritu de lucha continúa por la justicia de vivir con acceso a todos los derechos. Como también lo estimuló el Dr. Martin Luther King<sup>1165</sup> en su concepción de desobediencia civil y no violencia levantándose a favor no solo de su grupo étnico, sino contra todo tipo de injusticias en defensa de los derechos civiles. O por la autonomía de los pueblos, como lo hizo Ernesto “Che” Guevara y el Presidente Nelson Mandela. Es instructivo recordar que el Congreso de los EEUU declaraba al Congreso Africano Nacional (ANC) y a su presidente N. Mandela como terroristas en aquél tiempo.

La Medicina **para** la Liberación tiene que ver con este contexto de quienes se encuentran luchando por el **bien comunitario** de sus pueblos, por los oprimidos, los marginados del derecho. **Sin la práctica, la Medicina de la Liberación no existe.** Su camino es la *praxis* (unidad de práctica y teoría), lo cual lleva a su portador participante a observar, pensar, actuar y evaluar. En el mundo periférico la política de los que mandan mandando la economía (*potestas* que impone) del mundo han exigido que sea suprimido como ejercicio el concepto de salud como un derecho humano que el gobierno debe garantizar y proveer en su letra. Esto sucede porque en casi cualquier pueblo de este mundo la asfixia de los altos mandos del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial impone los ajustes estructurales que hace que esta situación se multiplique. Al mismo tiempo, dichos organismos, construyen un concepto de salud, basada en la enfermedad y muerte, lógica que lleva, en realidad, a lo que I. Illich denominaba como medicalización y mercantilización de la vida atrapada en el mercado, destruyendo, de esta manera, un horizonte de comprensión más amplio como el de vida-salud-enfermedad-atención y cura multifacética. Prescriben las bajas en los presupuestos para la atención de la salud en los hospitales. No hay fondos públicos para medicamentos, camas, ventiladores, equipamiento, etc.

Muchos países en el mundo en vías de “desarrollo” pagan cada año más por sus intereses y deudas al Banco Mundial y FMI que lo invertido en salud y educación dentro de sus propios estados. Se trata de un dinero que moralmente y mortalmente va en una dirección contraria a la vida de las comunidades. La Medicina **para** la Liberación logra su mejor eficacia, eficiencia y éxitos cuando opera transdisciplinaria e interculturalmente desde el interior de las comunidades, conjuntamente **con** ellas y **con** teorías para la liberación que, relacionadas con la práctica cotidiana, abonan permanentemente dicho proceso. Se avanza colectivamente cuando el concepto de colaboración entre las partes se constituye en su cemento y este puede articularse con acciones de transformación salubres.

---

como instrumentos que posibilitan la comunicación allí donde las fronteras idiomáticas, las pérdidas de costumbres saludables y la falta de posibilidades impiden en primera instancia la comunicación. Además no son aplicables de manera universal, sino que en unos lugares pueden ser aceptadas unas y rechazadas otras y en otros lugares a la viceversa. En otras comunidades puede suceder que no hayan sufrido gran pérdida de los **valores de concentración cultural** para la solución de sus problemas y la variedad instrumental de este tipo se reduzca al mínimo con este sentido de aplicación, tal vez pudiendo desarrollar tales disciplinas con mayor sentido de creatividad avanzando sobre la reconstrucción, o sencillamente no siendo adoptadas porque se elige desarrollar las propias expresiones. Estas herramientas por el lado instrumental prestan servicio para un trabajo de prevención de enfermedades de todo tipo, como también para el proceso de recuperación y cura. Dichos instrumentales cuestionan el plan que Alma Ata no pudo cumplir planteándose, entre otras cosas, una superación a dicho programa desde todos estos elementos que abonan el campo de una medicina para la liberación y de una medicina intercultural. Dicha medicina para la liberación conteniendo a la medicina intercultural y por lo tanto a las comunidades como su base (contenido ético-político-económico) procede para la liberación de las enfermedades, manteniéndolas en la salud y liberándolas de las condiciones sociales-globales-estructurales que producen enfermedades, bregando por: ¡un mundo sano, saludable, es posible!

<sup>1165</sup> Su nombre original es Michael King, pero en un viaje por Europa con su familia en 1934 su padre, cuando estuvieron en Alemania, cambió su nombre por Martin Luther King como homenaje al teólogo Martín Luther (Martín Lutero). Martin Luther King se dedicó a la teología sistemática y se doctora en Filosofía en 1955.

## *Palabras finales*

Lo que pretendemos dejar asentado en nuestro concepto de salud como quinta idea directriz o trascendental de anápolis o esta institucionalidad analéctica es una integración macro-biótica de la vida, del planeta. Reducimos el concepto de salud si sólo lo afirmamos como un derecho del hombre, cuando también y principalmente se están destrozando las condiciones ancestrales que posibilitan el desarrollo de la vida en el planeta, cuando se está contaminado en progresión geométrica el espacio sideral en sucesivas misiones, cementerios o basurales espaciales. Desde el punto de vista de la tecnología el planeta entero ha sido abrazado desde el sistema de redes satelitales RED de Redes. Podemos suponer que además de todos los beneficios publicitados y aprovechados por todos, lo que también se ha tendido es una brida de dominio, seguridad, control y vigilancia que envuelve al planeta de manera ágil orgánica como el plasma que circula por las arterias.

El concepto de Salud planteado como quinta directriz o “trascendental” nos posibilita evaluar el cuidado global del planeta, no solo desde lo habitable, sino también desde lo no habitable por el hombre, pero con incidencia para el desarrollo de la vida. Esta quinta dimensión de la realidad humana vivifica, humaniza y prepara un legado para el desarrollo de la vida de las futuras generaciones. Este concepto de salud desde el punto de vista práctico es de suma complejidad porque requiere la revisión de los cuatro aspectos guías que hemos mencionado, y porque además es una resultante del equilibrio entre estos aspectos. Salud y libertad pueden ser aquí equiparados dando un paso más por sobre la liberación como proceso para alcanzar la salud.

Desde este macro concepto de salud, y es lo que llamo medicina **para** la liberación, podemos evaluar de manera práctica y *quasi* instantánea la articulación entre la ecología, la economía, la política, el nivel de los principios formales y la dimensión de la instrumentalidad práctica. La salud no es un *a priori* imperial, sino el resultante de la aplicabilidad de las responsabilidades culturales vitales manifestadas a nivel histórico-filosófico-comunitario. Nos dice si una comunidad funciona como tal o si solo hay una pura razón de justificación aleatoria, encubridora de sugestión para manipular, adormecer e invisibilizar la muerte del otro.

Por ello emprender responsables, comprometidos y fidedignos relevamientos políticos sociales y estadísticos epidemiológicos por parte de los que trabajan **con** la comunidad y **con** las teorías de la liberación en función de las comunidades, son otras importantes herramientas de sondeo, diagnóstico e intervención para el cambio. Por otro lado también son claros indicativos para evaluar, por sus efectos, si funciona o no la dimensión, humana fundamental, de la articulación del nivel material, formal y práctico. Porque por sus causas hay que apelar a las ciencias sociales filosofía, historia, sociología, antropología, teología de la liberación etc.

Este macro concepto de salud envuelve al sistema *b* de razón transversal dusseliano, (red de redes) ya que si en dicho sistema se cumplen los principios, normas y leyes se ha llegado a plasmar la pretensión de bondad en dicho sistema, lo que sería para nosotros un sistema saludable. En cambio dicho concepto macro de salud es toda una regla desde donde podemos medir, por ejemplo, el sistema *a* eurocéntrico hegeliano como un sistema no salubre. El parágrafo 347 de la filosofía del derecho de Hegel, que hemos sabido traer a colación, con poder dictatorial (mandar atropellando) le otorga el derecho a unos y le niega y quita el derecho a otros. Es para nosotros un paradigma de insalubridad.

## ESCRITO 4

### *La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal Otro camino para decolonizar nuestra historia, cultura y estado Notas para un proceso de liberación permanente*

#### *Presentación del problema*

Pienso que uno de los problemas del marxismo a lo largo de su historia en “América Latina”, fue la ausencia de pensamiento intercultural, salvo en obras excepcionales como las de J. Martí, J. C. Mariátegui, P. Freire, E. Dussel etc. En ellos se encuentra la apasionante exploración marxista de una América mestiza, “india”, campesina, alterativa. Pienso que otro gran problema en el pensamiento marxista como dentro de la perspectiva intercultural, ha sido la falta de realización de estudios detenidos en la cuestión haitiana como un proceso revolucionario de suma importancia para Latinoamérica. Un gran desafío para el marxismo del Siglo XXI es superar el eurocentrismo, latino-américo-centrismo e indigeno-centrismo. Estas pocas líneas pretenden desandar estos caminos partiendo de un tipo de sujeto revolucionario *impensado* para el propio Marx, y no tenido en cuenta debidamente por los marxistas y revolucionarios latinoamericanos.

En el caso del marxismo argentino, ambos temas, interculturalidad y revolución haitiana, brillan por su ausencia. Basándome en Marx, Sartre, Dussel etc. intentaré retribuir aportes a los legados que nos han dejado sus obras, pero no evitando las críticas, para seguir contribuyendo-construyendo una dinámica que a ellos les inculcaron y que nosotros intentamos continuar. Por otro lado, desde este enfoque situado en este sujeto revolucionario, llevaré a cabo una crítica a la dialéctica hegeliana.

Este tema también nos permite cuestionar el eurocentrismo del socialismo europeo. Tanto en Europa como en “América”, siempre se consideró primordialmente el sujeto revolucionario proletario y en algunos casos campesino, y Martí rompe esta cerrazón incorporando un pensamiento mestizo, Mariátegui incluyendo al “indio”, mientras que Fanon, desde Argelia, va a postular al lumpen-proletariado.

La Revolución Haitiana nos muestra un sujeto impensado, invisibilizado y negado epistemológica e históricamente por las más diversas teorías críticas. Desde el sujeto esclavo revolucionario es posible repensar el marxismo del Siglo XXI, como tampoco es descabellado repensar la categoría de esclavitud en la actualidad. “El hombre ha nacido libre, y sin embargo vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por ello, de ser menos esclavo que los demás”<sup>1166</sup>, nos decía Jean Jaques Rousseau al comienzo del *Contrato Social*.

También revisaremos y reformularemos conceptos como el de horizonte del sujeto-objeto, del trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*) y del sujeto-sujeto resituadas desde la perspectiva de incorporar a Haití en la Historia de la Liberación de “América” y más allá del eurocentrismo y del latino-américo-centrismo.

Focalizaré en el proceso de la Revolución Haitiana intentando articular la dimensión histórica, antropológica y filosófica, no así de pasar revista a cada uno de los autores y temas mencionado más arriba, debido a que excederían las dimensiones para lo aquí propuesto. Lo que continua es el comienzo del desarrollo de la temática a través de la cual intentaremos realizar lo que nos trazamos.

---

<sup>1166</sup> Rousseau, J. J.: *El contrato Social o Principios del Derecho Político*. Los Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1963, p. 152.

## Introducción

El presente trabajo pretende iniciar un proceso de des-encubrimiento-*deschave* (a lo Kusch) o desenmascaramiento (a lo Nietzsche) de las visiones independentistas tradicionales latinoamericanas. Dichas concepciones parten de 1810, 1808, o a lo sumo de 1806, respondiendo a una óptica latinoamericacentrista (criollocentrismo) imbuidas de eurocentrismo, con el anhelo de liberarse del opresor pero pareciéndose al mismo en algunos sentidos. Por otro lado, no pretendemos negar este proceso, sino abrirlo de su centrismo prejuicioso que excluye a la independencia haitiana de la historia “grande”. La primigeneidad del elemento cultural radical negro-mulato (en *circunstancia* de esclavitud), nos permite re-visualizar dicho proceso de liberación con otra significación, amplitud y continuidad. Hoy, todavía, este hecho causa sorpresa ¿cómo los esclavos iban a realizar una revolución a “imitar”? Esta épica excedió el pluscuamperfectismo de la “inteligencia” o ¿*intelligentzia*? de propios y extraños.

*Ayití* se encuentra entre dos peligros. *Ayití* se encuentra entre *Escila* y *Caribdis*. *Escila* es un escollo del estrecho de Mesina frente del torbellino *Caribdis*. *Escila* fue un monstruo marino que antes había sido una hermosa doncella hija de *Forcis* y *Hécate*. Torso de mujer y cola de pez, seis perros parten de su cintura con dos patas cada uno haciendo un total de doce. *Caribdis* era un monstruo marino hija de *Posidón* y *Gea*. Tragaba mucha agua tres veces al día y las devolvía cambiadas. Era un gran remolino que engullía todo lo que estaba a su alcance. Una flecha de proximidad separaba a *Escila* de *Caribdis*. Los argonautas<sup>1167</sup> pudieron pasar gracias a que los guió *Tetis*, una de las *neréidas*. En cambio *Odiseo* se arriesgó con *Escila* perdiendo parte de su tripulación, en vez del barco completo con *Caribdis* (Homero, *Odisea*, libro XII). Pienso que estos dos peligros son para Haití, el latino-américo-centrismo y el eurocentrismo o historia universal.

El camino de *Makandal* y *Boukman* sobre todo, y también *Dessalines* era similar al de los argonautas. Mientras que el camino de *Pétion* y *Christophe* fue el camino hacia *Escila* y *Caribdis*. En el transcurso del trabajo indicaremos en que sentido sostenemos esto. Pienso que la situación de América Latina o *Abya Yala*<sup>1168</sup> es similar, y a la hora de plantearse un proceso de decolonización de los Estados, no puede de ninguna manera eludirse estos dos peligros. Una aclaración final, no realizamos este planteo con ningún tipo de intención de acentuar un dualismo sustancial que nos lleve por contra partida a refugiarnos en fundamentalismos, esencialismos o totalidades cerradas, sino todo lo contrario, se trata de definir nuestros propios y originales proyectos de vida y libertad desde donde conversar con el mundo y con los peligros que el mundo pretende imponernos.

---

<sup>1167</sup> *Argo*: nave y nauta: marinero.

<sup>1168</sup> En la nota 4 de nuestro trabajo, Bauer, Carlos: “Esbozo y Ensayo para una investigación pluricultural histórica-filosófica en la República de *Korea*...”. UNC, 2009. (Véase bibliografía general), propuse el término **ALAS** para denominar a nuestro continente. Es un término que no me genera contradicciones como los demás vocablos conocidos ya que guarda el significado de contener a los Aborígenes, a los Latinoamericanos (lengua mestiza de influencia latina que abarca el francés y el portugués) incluyendo a europeos, criollos y mestizos; también incluye a Afroamericanos como elementos que integran nuestra realidad espiritual e histórica en el Sur. Las culturas de influencia angloparlantes que integran **nuestra realidad** también están incluidas en la “A”. Este término que propongo no es más que la expresión de un deseo, que “América Latina o *Abya Yala*” vuele por sí misma y sea libre al fin.

### a) Ubicación Geo-histórica

Haití<sup>1169</sup> o Santo Domingo<sup>1170</sup> es una isla de las Antillas Mayores, la que fue llamada por los pobladores más antiguos del lugar (*ab-origene*) como *Quisqueya*<sup>1171</sup>. Entre sus habitantes estaban los aguerridos caribes (cañibales) en la jerga del colonizador, *taínos* y *arawakos*. Fue avistada por el interés y usura de Colón en 1492 quién la rebautizaría como la *Hispaniola*<sup>1172</sup> o La Española. Los diccionarios enciclopédicos, en tono científico, sostienen que fue “descubierta” por Colón, que es, de público alcance, un mercader en busca de “fortuna”. Para Enrique Dussel, haciéndose eco de cierta reminiscencia levinaciana, zubiriana, y también ellacuriana, sería el comienzo del “*encubrimiento*” (Dussel, 1994)<sup>1173</sup> del *ego conquiro* sobre el *Otro Cultural* único e irrepetible, dando inicio al moderno sistema-mundial. En este trabajo realizaremos un proceso de desencubrimiento del otro cultural propiamente.

Haití es, actualmente, un Estado del archipiélago de las Antillas que se encuentra ocupando la parte occidental de la isla de Santo Domingo. Haití limita al norte con el océano Atlántico, al este con la República Dominicana, al sur con el mar de las Antillas y al oeste con el Paso de los Vientos que la separa de Cuba unos 77 km. Su capital es *Port-au-Prince* o Puerto Príncipe.

El país es de aspecto montañoso alternado con extensos valles, similar a la República Dominicana, pero su contorno es más irregular que el de esta última, caracterizado por dos penínsulas con proyección oeste formando el golfo de *Gonave*, en medio del cual está la isla del mismo nombre, y que, a su vez, servía de refugio a los que lograban huir de la carnicería y crimen cultural, que el colonizador había tendido en la isla. Posee un río mayor que es el *Artibonite* y un importante lago, el *Saumâtre*, cerca de la frontera dominicana. Los bosques la cubren en un 25% del territorio abundando el cedro, la caoba y el pino, motivo para la posterior des-forestación eco-lógica. Su unidad monetaria es el *gourde*, mientras que su población se caracteriza por el predominio del elemento cultural *negro* y *mulato* de ascendencia francesa en aproximadamente un 90% en alta densidad poblacional. El idioma “oficial” es el francés, aunque el *pueblo-etnia-ethos* se exprese en un idioma distinto, de raíces africanas mezclada con el francés, el español y otras lenguas, que mucho dista del francés colonizador y que se denomina *Kreyòl (créole)* siendo recién en la constitución de 1987 declarada como otro idioma oficial. La religión impuesta es la católica, existiendo una arquidiócesis y cuatro obispados. Pero la religión del *ethos-etnia-pueblo* es el *Vudú* que ha sabido mestizarse con la religión

---

<sup>1169</sup> Es nombrada de esta manera por los *Taínos*, y etimológicamente significa “tierra alta, montañosa o montaña cónica”. Haití en *Krèyol* se escribe como *Ayiti*. Este idioma es actualmente mayoritario en *Ayiti*.

<sup>1170</sup> Como tal es fundada el 5 de agosto de 1498 “pasando a ser” la ciudad de Santo Domingo de Guzmán. Paralelamente es la época en la que el portugués Vazco da Gama entra en Mozambique. El problema de la colonización desde su origen es un problema de escala global. Durante el mismo S. XV se generalizó dicho nombre a toda la isla. Recién en 1844 con su padre (padrecentrismo) de la Patria Juan Pablo Duarte se crea la nación bajo el nombre de Rep. Dominicana debido a la orden de los dominicos.

<sup>1171</sup> Otra versión dice que *Quisqueya* es un nombre dado por un cronista llamado Pedro Mártir de Anglería quién escribió una obra llamada “*Las Décadas*”. *Quisqueya* se deriva de *Keskeya*, palabra hebrea que significa tierra grande o tierra madre. No tiene relación con la lengua *arawaka* de los *Taínos*. Luego tenemos las palabras *Babeque* y *Bohío*. *Babeque* es una palabra *Táina* que significa almacén o casa principal. Palabra *Táina* también es *Bohío* cuyo significado es el de vivienda, forma en la que los *ab-origenes* nombraban a sus casas. Lo cierto es que todos estos *problemas culturales* (como el problema de una toponimia de la liberación) surgen a raíz de la intromisión de la colonización, que producen mucho más que un “olvido del ser” (Heidegger), producen el “**múltiple olvido de los orígenes**”.

<sup>1172</sup> Este topónimo nos remite a la denotación de “pequeña *spania*” que en su etimología significa Tierra de conejos. Los fenicios, históricos navegantes, dieron este nombre a España.

<sup>1173</sup> Véase Dussel 1994. Es una importante obra, escrita aun dentro del *marco* del diálogo entablado con K.-O. Apel, y en donde retoma y rescribe actualizando sus tesis iniciales históricas-filosóficas críticas con respecto al contacto de la cultura europea con lo otro negado.

católica sin perder identidad, además de ser, también, declarado religión oficial de Haití después de que venciera la lucha de liberación.

### **b) Otra metodología**

Nos planteamos la siguiente problemática, ¿cómo franquear este abismo entre la filosofía y la historia de etapas cerradas o meramente académica con intenciones políticas eurocéntricas, para, de esta manera, poder acceder a otro análisis de historia y filosofía?

De esta forma avistamos y pretendemos empezar a trazar una trama de análisis distinto, con anclaje en la Geo-historia de la Liberación de América Latina, o más propicio de *Abya Yala*<sup>1174</sup> de una manera radical, con uno de sus elementos culturales constitutivos, como es el elemento *espiritual* y cultural “negro”, es decir afroamericano, o mejor *afroabyayalence*. En este sentido miramos el proceso bajo la perspectiva de una **historia de la liberación** que comienza con la liberación de la historia en cuanto a sus esquemas. La liberación teórica de la historia que proponemos consiste en liberarla como investigación (*ιστορία*) de la captura de las teorías ideológicas románticas-positivistas-ortodoxas dogmáticas marxistas europeas que han tendido sus esquemas fijos por todos los continentes concibiendo etapas inmutables y supuestamente obni-abarcativas. La inmensa diversidad cultural jamás se ha hallado contenida en ninguna de estas forzadas periodizaciones<sup>1175</sup>.

Así como Egipto libera a Grecia del griegocentrismo (Martín Bernal, v. bibliografía), producto de la captura europea, la independencia haitiana precede a toda independencia criolla latinoamericana de 1810 e incluso de 1806, de la cual parten la mayoría de las enciclopedias y de los textos de historia criollocéntricos de raigambre eurocéntrica, de la escuela normal, producto del rapto europeo de la investigación histórica, ya que solo pretenden “reflejar”, paternalístamente, el espíritu revolucionario que el “espíritu” europeo (autoconciencia) encendiera, después de un largo proceso, en el criollo como sostenía Hegel, que en más de un caso continuó *ad intra* (al interior) el proceso europeo de colonización, llegando a lugares a donde el europeo no había podido llegar, por ejemplo, la campaña del Chaco (Arg.). De esta manera vemos que más que una intención de investigar acerca de Historia hay una intención de ideologizar-tergiversar dichos análisis. La historia es multifacética y multi-procesual, multilínea, multicausal, pluricultural, y para nosotros los otros sí cuentan principalmente. Esto implica una apertura filosófica distinta a la filosofía histórica europea, europeizada y solamente crítica de lo europeo y europeizado.

La filosofía de la liberación que proponemos, dando un paso más, como filosofía abierta y liberada<sup>1176</sup>, en este nivel de análisis se encuentra pensando los elementos concretos que dotan de nuevos contenidos en pensamiento-acción, y por ahora los diversifica en relación con la historia de su constitución. La historia de la liberación que tenemos en vista relacionada con la filosofía liberada aporta elementos concretos que dotan de nuevos contenidos al pensamiento-acción para que este pueda diversificarse en relación a una propia conformación histórica. Veremos si podemos adherir a esta expresión de Sartre y precisarla aún más.

---

<sup>1174</sup> *Abya Yala* en lengua *Kuna* significa “la tierra en donde todo crece” (Fuente oral: coloquio-interlocución en cohabitación con hermanos de las comunidades aborígenes residentes en Córdoba-Arg.). El vocablo hace alusión a las cualidades más reales y especiales de este territorio. Es evidente que para proporcionar esta denominación es preciso *saber* y *conocer* la tierra (aquello) de lo cual se habla o refiere.

<sup>1175</sup> Periodizaciones como la de historia antigua, medieval, moderna y contemporánea, o la que va de una edad mítica a otra positiva, o la del capitalismo primitivo al comunismo etc. Siempre han sido imposiciones de un tipo de sujeto cultural particular que no es ni puede encarnar la diversidad cultural y espiritual. Hemos trabajado como alternativa concreta a estas periodizaciones con la idea de sistemas interregionales hasta llegar a la época del sistema-mundo/caverna-global.

<sup>1176</sup> Abordaremos este tema específicamente y con una opción concreta en el punto h de este trabajo.

“Considero que el campo filosófico es el hombre (...) en ningún caso puede plantearse la cuestión sino en relación al hombre, en relación al hombre en el mundo” (Sartre, 1973: 63).

Pensamos que aquí Sartre avanza por sobre la epocalidad de Heidegger haciendo mayor hincapié en la antropológica con vistas a una política, pero de ninguna manera se puede reducir la temática al concepto de hombre y de mundo, sino ampliarlo en sentido plural hacia la noción de culturas y de hombres-mujeres como múltiples fuentes inagotables del *quehacer* filosófico e histórico.

Más adelante nos dice Sartre “el hombre de la antropología es objeto, el hombre de la filosofía es objeto-sujeto (...) El problema es saber si agotamos en la objetividad su realidad” (Sartre, 1973: 63). El “hombre” es objeto para la antropología, mediada la aclaración, que lo es sólo para la antropología de la dominación, la misma que surgiera hacia el último cuarto del Siglo XIX en Europa y América del Norte en la denominada epopeya *Western*, según nos comenta Leclercq (v. bibliografía), con fines culturales y políticos de dominación, no para la *antropología de la liberación*, no tenida en cuenta por Sartre, que toma a los distintos hombre-mujeres en sus referencias culturales propias, más allá de la fenomenología, y criticando con más contundencia la maquinaria ideológica y material que se cierne violentamente sobre ellos, bregando por la liberación de los mismos.

Estamos de acuerdo con Sartre que no se agota la realidad en la objetividad, pero más allá de Sartre pensamos en diversificar la metodología, para poder orientarnos de alguna manera hacia lo diverso de la realidad, en una relación sujetos/sujetos que no se cierre a una definición de hombre y de mundo.

Estas limitaciones en las definiciones pueden deberse a varios motivos, por ejemplo, Leclercq, cita de Malinowski lo siguiente:

El europeo medio comprometido con la organización y ejecución de la enseñanza en África no es ni etnógrafo ni sociólogo. Es en general inconsciente de las implicaciones culturales, sociales y políticas del proceso educativo y, sobre todo, no ha estudiado los sistemas indígenas de educación. El resultado es que formamos africanos que no tienen lugar ni en el mundo tribal ni en la comunidad europea (Leclerc, 1973: 107).

La antropología estudia las culturas vivas y la arqueología estudia las culturas “muertas”, pero en ambos casos la diversidad es un hecho del cual se parte, no que haya que probar fenomenológicamente aunque también sea efectivamente probable partiendo del hecho o fenómeno del *ponerse a trabajar*. Dicha acción es una prueba ante la conciencia de los esquemas cerrados. Se parte desde esta diversidad con un instrumental a su vez diverso y abierto a la incorporación diversa de elementos nuevos. A raíz de todo ello nos planteamos la siguiente problemática, ¿cómo franquear este abismo entre la historia y la filosofía de la normalización romeriana o meramente académica con intenciones políticas eurocéntricas, para terminar de liberar a la filosofía y a la historia de estas redes y aportar la posibilidad de un mayor avance con respecto a la filosofía de la liberación partiendo desde un contenido histórico radical?

Concebimos, ahora, aprovechando y empleando nuestra labor realizada y a su vez dándole continuidad a nuestro trabajo, que la anadialéctica da unos pasos adelante acortando distancias entre la historia y la filosofía, nos referimos a la analéctica del primer constructo des-ontologizante, según lo establecimos en nuestro escrito, antes que se arquitectonice, ya que aquí define bipolarmente su canon de discusión y formulación que nos restringiría la tarea. El sentido de analéctica, que describimos, es aquel que indica al *otro como otro* más allá de la propia referencia cultural que es todo el sentido de *anó* o *ana* en sentido *ético*, según lo define el autor. Pero articulando debidamente el planteo antropológico que hicimos, con la analéctica del primer constructo, es que proponemos este otro tema como apertura. Una vez que la analéctica indicó al *otro como otro*, y con el basamento antropológico distinto que poseemos,

nos disponemos a trasvasar la *indicación*, y a partir decididamente del *otro como otro propiamente*, y a este movimiento de *salida de sí*; del sentido bipolar a lo Dussel, y con una salida radical del sentido unipolar eurocéntrico; denominamos movimiento crítico en sentido pluripolar (tripolar: aborígenes-afros-europeos).

**c) La historia universal debe abrirse y diversificarse permanentemente.**

**c.1) Precedentes históricos de la Isla Caribeña**

En un revelador texto contradiscursivo, por lo menos con respecto a Sepúlveda, Bartolomé de las Casas sostiene que

(...) en la isla Española, que fué la primera, como dejimos, donde entraron cristianos e comenzaron los grandes estragos e perdiciones destas gentes e que primero destruyeron y despoblaron, comenzando los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse e para usar mal dellos e comerles sus comidas que de sus sudores he trabajos salían, no contentándose con lo que los indios les daban de grado (De Las Casas, 1985: 41)<sup>1177</sup>.

**c.2)** Luego, según nos relata Bartolomé, había “cinco reinos” (De Las Casas, 1985: 45 a 50) en la gran isla, el de Maguá dirigido por Guarionex, Marién dirigido por Guacanagarí, Maguaná cuyo rey era Canoabo, Xaraguá su señor era Behechio y muerto el mismo le sucede su hermana Acacaona, Higüey cuya reina era Higuanamá. Todos eran fértiles, hermosos, y amables reinos, según escribe Bartolomé, pero todo sucumbió con la llegada del “cristiano” europeo. A Higuanamá la ahorcaron

(...) e fueron infinitas las gentes que yo vide quemar vivas y despedazar e atormentar por diversas y nuevas maneras de muertes y tormentos y hacer esclavos todos los que a vida tomaron (...) sacábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, e así murieron en breve todas las criaturas (De Las Casas, 1985: 48-49).

Y por último “no dieron más causa los indios ni tuvieron más culpa que podrían dar o tener un convento de buenos e concertados religiosos para roballos e matallos y los que de la muerte quedasen vivos, ponerlos en perpetuo cautiverio e servidumbre de esclavos” (De Las Casas, 1985: 48-49). Así es como se revela-desencubre la siguiente acción-reacción “de aquí comenzaron los indios a buscar maneras para echar a los cristianos de sus tierras” (De Las Casas, 1985: 41), y es, para Dussel, el comienzo de toda la dinámica de la violencia que “el dominador inicia en primer lugar” (Dussel, 1983: 35)<sup>1178</sup>.

**c.3)** Haciendo un recuento según la visión de los diferentes sujetos hegemónicos<sup>1179</sup>, el 12 de octubre de 1492 Rodrigo de Triana divisa la isla de Guanahaní, una de las Bahamas a la que Colón dio el nombre de San Salvador, abordó después en Cuba, y el 5 de diciembre Colón avista *Bohío (Quisqueya)* encubriéndola, como vimos, con otro nombre, la Española, comenzando el desenlace de todo lo descrito arriba. Antes de partir a España con los restos de la Santa María construye un fuerte llamado La Navidad dejando una tropa de cuarenta hombres al mando de Diego de Arana. A la vuelta en 1493 recorre las Antillas Menores, Puerto Rico y

<sup>1177</sup> Esta obra fue publicada en 1552

<sup>1178</sup> El autor se refiere aquí al emergente que significa, en este caso, la teoría crítica o filosofía de la liberación, la misma que tiene como origen, como punto de partida, una reacción a la violencia que ejerce el burgués en la dominación sobre el proletariado o *trabajo vivo*.

<sup>1179</sup> Véase en bibliografía, Roig, A. A: Cap. II “La historia del nosotros y de lo nuestro”.

Jamaica y al paso por la Española encuentra destruido el fuerte y sin ocupantes. Organizó una expedición al interior de la isla dando por resultado el dominio “total” y la imposición del sistema del momento (exterminio y repartición, y ambas combinadas). También Fundó la ciudad de La Isabela. Bartolomé hermano de este almirante de la Vega Real<sup>1180</sup> funda la ciudad de Santo Domingo en 1496 en la desembocadura del río Ozama. Cuando Colón retorna en su tercer viaje en 1498 avista la isla de Trinidad, la desembocadura del Orinoco y la punta de Paria en Venezuela, y al paso por La Española nuevamente encuentra a la isla sublevada a causa del sistema de repartimiento de los “indios”. Francisco de Bobadilla, como comendador, fue enviado a la colonia a poner “orden” y ejercer un dominio y control absoluto sobre las tierras. Su primera medida fue ordenar la detención de Colón y su familia ya que su hermano Bartolomé había quedado a cargo en su ausencia. La detención no respondía a crímenes de *lesa* humanidad, sino por no ejercer un control acabado y barato. Los embarcaron hacia España pero tras su rehabilitación emprende un cuarto viaje en 1503 avistando las costas de Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Enferma y vuelve a España en 1504 pero fallecida Isabel queda sin protección, estableciéndose en Valladolid y poco después muere abandonado. De esta manera se comienza a configurar con toda su potencialidad el mundo, o sistema-mundo del “desamparo” europeo en el sentido que Kusch le da al término.

#### **d) Una gema “negra” aun por descubrirse**

**d.1)** Pero ¿cómo surgió Haití?, ¿cómo gestó su épica?, ¿cómo realizó su epopeya? Haití es un territorio paradigmático de la historia universal. No relata la historia ni el pensamiento de un imperio que se erige destruyendo a los otros culturales, sino que relata la historia y el pensamiento de una cultura de origen Afro que lucha muy lejos de su tierra y sus afectos por la dignidad y la liberación de su pueblo y de los pueblos. Expresa el pensamiento y escribe la historia del derrocamiento de ese imperio que se erige sobre la destrucción de los otros.

Fue una intensa primera etapa de conquista y colonización de este proceso más amplio denominado aculturación. Desde La Española partieron la mayoría de estas expediciones, y a su vez surgieron los primeros focos de sublevación. Pero aquí comenzaría una lenta y segunda etapa de la aculturación. Se había fundado el primer obispado en 1504, la primera audiencia en 1511 y la universidad en 1538. Se establecieron las órdenes religiosas de los dominicos y con ello un sujeto que luego devino en ferviente defensor de los aborígenes como sucede con Las Casas quién contribuyó a inspirar el espíritu de las leyes de Indias, las “nuevas leyes” que serían censuradas por Carlos V, y que después tendrían un desenlace nefasto. Esta segunda etapa comienza con la guerra interna de europeos contra europeos, pero esta vez, en el marco de un iniciado sistema-mundial, que se posa sobre estos territorios disputándose los y dándoles, desde estas prácticas, sustento a la metafísica caótica, a la dialéctica negativa de la “realidad” europea sobre la que debe operar el *ego* negando las realidades de los otros. Esto es causado a *nivel planetario* mucho antes de que Kant “descubriera” en *Königsberg* el caos de sensaciones. Por medio de este *Caos*, que abandona todo *cosmos* (orden bello), empezaron a sucederse otros sujetos hegemónicos. La isla sufrió los ataques de los corsarios ingleses quienes saquearon la ciudad de Santo Domingo en 1586.

Por otro lado, multiplicando la lógica imperial, holandeses y franceses se apoderaron de la isla de Tortuga en donde los franceses iniciaron su aculturación por el noroeste de La

---

<sup>1180</sup> La Vega Real se le denominó al Valle fértil del centro de la República Dominicana llamado Valle del Cibao. La única capacidad positiva (tal vez por evocación de cierta memoria “antigua”) que tuvo Colón con respecto a este valle fue decir que era “la tierra más bella que ojos humanos habían visto”. Pero la voluntad, el interés estaban desorbitadamente dirigidos no al respeto de la belleza, sino a su explotación. Lo mismo pasa hoy con los capitales extranjeros que “compran” estas tierras.

Española. En 1626 se instalaron los piratas franceses en la isla de Tortuga, y su ocupación fue reconocida por España en el tratado de *Ryswick* en 1697, y en 1795 por el tratado de Basilea el gobierno de Madrid cedió también a Francia la parte oriental, ya que la occidental era en donde se había establecido el dominio francés.

En este momento del devenir histórico nos encontramos en un ámbito no sólo del *ego conquiro* (yo conquisto) español, y portugués (en el caso del Brasil), sino también del *ego cogito* (yo pienso) francés. Con el ascenso de Francia surge el primer manifiesto epistemológico moderno con el Discurso del Método, el manifiesto empírico del *Novum Organum* inglés y el panteísmo con la ética geométrica de Spinoza hacia el ascenso de Holanda. Ninguno criticaría el presente asimétrico mundial que provoca la cultura que los posibilita, ni el futuro que se proyectaba de los vectores racionales que estaban diseñando hipotética y supuestamente para superar una época oscura y de escepticismo. Al contrario, se convertirán en dínamos del proceso más oscuro de la historia. Ambos precedentes necesitaban de una acumulación importante para desembocar luego, del Renacimiento, en la Revolución Inglesa y la **Revolución Francesa**.

De esta forma el mundo comienza a experimentar una doble contradicción que aún hoy no termina de asimilar. Esta doble contradicción es exportada por la cultura europea a escala planetaria. Las culturas regionales y locales no sólo tendrán que enfrentar a cada naci-ente nación europea, sino también a la dinámica de lucha que emerge *entre* los *egos* de ellas, *entre* estos *egos* imperiales como nueva “circunstancia real” que lleva 520 años circunstanciando a las culturas con intensas crisis internas-externas, originando, como dijimos, el primer sistema-mundial del desamparo, en una lógica cínica radical, ya que se unen, sólo para vencer a quién no pueden dominar sin la unión, en la misma medida que intentan dominar a aquel con quién se unen, para así prevalecer “autoconciente” y “autopoiéticamente” en el proceso negativo de la historia supuestamente universal.

De esta manera surge esta doble contradicción que producen un “electrón desorbitado” (Dussel, 1966: 17) en cada cultura de los continentes y en cada continente pluricultural colonizados, al emerger los *egos* europeos que no poseen más orden ni “unidad” que la que les brinda en primera y última instancia el mercado y el poder. Por ello afirmamos, que, a raíz de esta lógica, el mercado sin el poder es ciego, y el poder sin el mercado es vacío. Y pensamos, que más que superioridad sólo impusieron lo que a este sujeto hegemónico se le había impuesto, su propio desorden cultural y espiritual (mercadocentrismo con una “filosofía” sierva del sujeto inmerso en el *merchandising*-mercadotecnia).

Cada “potencia” ha exportado su concepto de cultura y civilización, de violencia y de muerte, y bajo este proceso particular, la singular y representativa isla quedó devastada

(...) y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación; murieron ellos en las minas, de trabajo y hambre, y ellas en las estancias o granjas, de lo mismo, e así se acabaron tanta e tales multitudes de gentes de aquella isla; e así se pudiera haber acabado todas las del mundo (De Las Casas, 1985: 49-50).

Bajo este contexto y de esta manera se extiende un desierto humano y cultural sobre el territorio, pero la única preocupación del momento consistía en repoblar el suelo para suplir la mano de obra esclava que no pudieron establecer con el indio<sup>1181</sup>, para darle, de esta manera, continuidad a los intereses del nuevo sujeto hegemónico del momento. Se trataba de reclutar el *trabajo danzante*, como *trabajo vivo* (*Lebendige Arbeit*) en el sentido de Marx, para transformarlo en trabajo esclavo. Se inicia un complejo proceso en el cual no hemos encontrado un término antropológico para denominarlo. Dicho proceso consiste en que, luego

---

<sup>1181</sup> Utilizamos este término para señalar que colón estaba *convencido* de estar en la India, y con este científico convencimiento dejó “su” mundo.

de haber exterminado a los aborígenes de la isla, se hace imperioso volver a *re-poblar* el territorio, en este caso, con otra cultura *distinta* que se *ajuste* y *re-ajuste* a los fines del sujeto hegemónico.

A este proceso lo denominamos de *re-culturación* o *re-ethificación*. De esta forma se traslada, se trasplanta a la cultura africana con su heterogeneidad étnica interna a la isla *Babeque*, *Bohío*, o *Quisqueya* latinoamericana. El proceso implica en primer lugar la *conquista* y la *trata negrera* en el África que posibilitan la “deculturación” (Ribeiro, 1972: 18)<sup>1182</sup>, para ser completado el sistema de dominio, con la aculturación del “negro” llevada a cabo en *Abya Yala-ALAS* (América), que implicaría el traslado a un desierto preparado y ubicado más allá del desierto de la totalidad del sistema del momento europeo en Europa, y del desierto que este “sistema” tendía en el África. Es decir, que más allá del África y de Europa, se encontraba el tercer desierto que el europeo había tendido para *re-ethificar* al “negro”, colonizadamente, como una pretendida “invención” del “blanco” como dijimos con F. Fanon. La *re-ethificación* consistiría en el paulatino proceso de re-corporación (corporalidad dominada) bajo este contexto y todos estos condicionantes específicos que hemos mencionado.

**d.2)** En 1501<sup>1183</sup> ingresan a la Hispaniola los primeros esclavos en la ciudad de *Port-de-Paix*, y en 1517 Carlos I autoriza el tráfico de 15.000 esclavos. Esto, luego, tiene su continuidad con Colbert en 1664 que provee de esclavos a la isla. En este Siglo XVII el tráfico salía del norte de Sierra Leona y las Islas de Cabo Verde. Luego en el Siglo XVIII la trata negrera se intensifica desarrollándose sobre todo en la Costa de Oro y Dahomey. Luego de 1750 la trata se abasteció de los reinos del Congo y Angola. En estos tres Siglos se deculturaron entre 11 y 15 millones de persona.

Los barcos como el mismo camino de circulación atlántico se habían transformado en mecanismos de sofisticada racionalidad instrumental en donde se calculaba el mínimo espacio en pro de la mayor capacidad de traslado y el mínimo costo que remunerara en la mayor ganancia y la menor pérdida.

Por otro lado los portugueses controlaban el tráfico de esclavos en el África, el cual aumentó en el litoral mozambiqueño después de 1735, fecha en que los franceses se apoderan de las islas del océano Índico, siendo parte de la figura de multilateralidad de la dominación, figura común a todos los países que conforman los procesos colonialistas europeos. Establecieron sistemas de esclavitud con las grandes plantaciones de especias en la que se encontraban la vainilla, el clavo de la india y la pimienta. Hasta 1850 época en que fue

---

<sup>1182</sup> La deculturación consiste en el desarraigo de un contingente cultural. Tal desarraigo se lleva a cabo a través de la dominación (ideológica-instrumental) de la cultura hegemónica, que los recluta como mano de obra para la acumulación de riquezas por medio del trabajo (esclavo), en tierras lejanas (*desconocidas* para la significación histórica de la época). Luego de este proceso, aunque a veces se dan juntos, de desarraigo geográfico y vital comienza la aculturación que consiste en que el opresor impone su cultura (ideología-lenguaje-técnica) al otro que es oprimido, en una dialéctica que abarca múltiples aspectos, por ejemplo dialéctica del traslado (trasladador-trasladado); del crimen (criminal-criminalizado), del desarraigo (desarraigador-desarraigado) etc. y en este caso africano con el aditamento del desarraigo físico con respecto al medio *geo-vital*, y no sólo *in situ* como sucede en el mayor de los casos. (Cf. Ribeiro, 1972: 18). El término deculturación también se lo encuentra empleado con este sentido en *Teoría de la Descolonización* (Balandier, 1973: 20). **Más adelante Ribeiro nos dice que en cuatro siglos se deculturó mas de 100 millones de negros matando casi la mitad en el apresamiento y travesía** (Ribeiro, 1972: 39).

<sup>1183</sup> Esta fecha varía, por ejemplo Mannix, D. y Cowley, M. sostiene 1501, en Mannix, D. y Cowley M.: *Historia de la Trata de Negros*, Alianza Editorial, Madrid, 1968; Arthur Ramos el 1502, en Ramos, Arthur: *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económico, México, 1943; Enrique Dussel el 1503 en Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Plural, La Paz Bolivia 1994, Conferencias de Frankfurt.

prohibida solamente la trata, se calcula que, de Mozambique solamente se deculturaban 20.000 esclavos por año.

Igualmente, como no es de extrañar, el comercio clandestino de esclavos continuó hasta 1910 aproximadamente, en donde la ejecución del pleno derecho del *ego europeo* debía continuar el proceso de la “autoconciencia” como sostiene Hegel en la Filosofía del Derecho (parágrafo 347). A caso ¿no estamos, desde hace un tiempo, en una atmósfera de derechos humanos? O acaso los mismo no le posibilitaron a A. Smith sostener que el trabajo esclavo era oneroso e inconveniente por lo que se hace imperioso trocarlo por el trabajo asalariado, fin trasformativo que le cabría a la revolución industrial. Bien supo descubrir Marx, avisado por Rousseau, la esclavitud de este trabajo asalariado robándole fuente y valor al *trabajo vivo*. A nuestro parecer, con el trabajo asalariado, se *domestica* al *trabajo vivo*, y en nuestra época post-colonial-neocolonial-neoliberal, por medio del *confort*, no disminuye la dominación de tantos siglos, sino que simplemente se la aumenta, silenciándola.

### e) *Recuento de lo ganado hasta aquí*

Pienso que este enfoque permite una opción crítica de-constructiva de aquello que para Balandier ocupa un lugar central y que denomina “conciencia dependiente”<sup>1184</sup> en el marco mundial de lo que C. Bourdet llama “colonialismo generalizado”<sup>1185</sup> pero analizándolo desde una posición situada en el propio horizonte cultural de liberación. Por ello hemos partido de 1492 y de una crítica al eurocentrismo.

Podemos resignificar la contradicción capital-trabajo, y el binomio metrópolis-colonia desde el concepto de diversidad cultural-espiritual y eurocentrismo. Desde el concepto de diversidad también podemos sugerir un momento de mayor positividad superador de dicho eurocentrismo ya que nos remite a los recursos propios materiales y espirituales mestizados con los recursos europeos pero que en definitiva construyen, parafraseando a G. Gurvitch “una libertad situada como una libertad encuadrada dentro de lo real, y a su vez condicionada y relativa a la construcción de cada cultura”<sup>1186</sup>.

En la situación colonial y eurocéntrica común a todas las culturas podemos decir claramente con Balandier que “en una primera etapa, lo más habitual es que los colonizados experimenten la situación colonial como una *empresa de desposeimiento*, material y espiritual”<sup>1187</sup>. Pero en las etapas de liberación lo más común es que todo proceso de liberación re-tome los propios recursos de su cultura material y espiritual, así como de elementos materiales y espirituales de la cultura europea pero no sin antes pasarlos por el tamiz de sus propias coordinadas culturas, es decir, el propio suelo esta siempre primero (es un *a priori* espiritual-material) a cualquier otro elemento externo que solo *a posteriori* se hace propio. Esto también lo vemos como un denominador común en todos los procesos del trabajo vivo de liberación de cada cultura que emprendió su propio proceso<sup>1188</sup>.

---

<sup>1184</sup> Balandier, Georges: *Teoría de la descolonización*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973, p. 17.

<sup>1185</sup> Bourdet, C.: L'équilibre social et le fait colonial en *Les Temps modernes*. 71setiembre de 1951, citado de Balandier *ibid* p. 15.

<sup>1186</sup> Cf. Gurvitch, G.: Les degrés de la liberté humaine, en *Cah. Int. De sociol.*, XI, 1951. Temas retomados en *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, en Balandier *ibid*. p. 16.

<sup>1187</sup> Balandier, *ibid* p. 18.

<sup>1188</sup> Los viejos sistemas de protección (mágicos y/o religiosos), y agregamos nosotros, también filosóficos como síntesis sincréticas de ambos elementos, fueron en la mayoría de las culturas, y continúan siendo, en un gran número de ellas, concebidos como sistemas de desarrollo y protección de la vida. (Cf. Balandier, 1975: 20). Y por último Balandier define claramente su concepto de liberación y que aquí nos parece acorde a lo que estamos planteando, “Liberación es primeramente liberación en el plano de la imaginación” (Balandier, 1975: 26). El *vodú*

## f) Camino a la Independencia. Una lectura histórica

Si se analiza el Proceso de la Independencia latinoamericana, en las enciclopedias, diccionarios enciclopédicos, manuales e incluso en libros de historia se pueden encontrar, como ya adelantamos, en más o en menos, secuencias<sup>1189</sup> que comienzan con concepciones criollas-europeas acerca de la historia, y que más allá del criollo no se integran las luchas *primigenias*, tanto, aborígenes en primer lugar, como negras en segundo lugar, para concebir un proceso de liberación mucho más amplio y radical.

Aquí es en donde entra a jugar un rol principal el *hecho del trabajo vivo negro*, desde donde *germinan* (a lo Kusch) y emergen otras acciones e ideas que se encuentran más acá y más allá de las acciones e ideas venidas de Europa. De ahora en más nos detendremos en la *germinación*, en la emergencia de este hecho.

De 1704 a 1764, la región septentrional de Santo Domingo se convierte en particular dominio o vasallaje de los jesuitas, quienes construyeron la Iglesia del *Cap* creando en el clero la función de “cura de negros” asegurándose la enseñanza aculturadora segregada a la de los “blancos”. Es en este período que comienzan a generarse arduos focos de resistencia, con los esclavos que huyen de las *plantaciones* hacia las montañas perseguidos por perros importados de Europa. Proporcionalmente en la medida que huyen los esclavos hacia los cerros van gestándose y creciendo la organización de los *cimarrones*.

Dice Laënnec Hurbon que, “empujados por el hambre, los malos tratos o, sencillamente la necesidad de libertad, los esclavos huidos partían hacia las montañas de *Bahoruco* para unirse a otros compañeros con los que formar una nueva comunidad económica, política y cultural”<sup>1190</sup>, y sobre todo espiritual agregamos nosotros. Remarco esta expresión porque me permitirá realizar una observación crítica a esta hipótesis de Hurbon. Esta observación crítica la desarrollaré en el punto *g* de este escrito. Aquí me remito, solamente, a invertir, basado en Henry Broughman, Marcus Rainsford y Jn Anil Louis-Juste, el orden del pensamiento de Hurbon expresado en esta cita que traje a colación. Acorde al proceso haitiano sostengo que

---

marca la etapa inicial del proceso de liberación y es el punto arquimédico del ámbito de la inteligencia e imaginación revolucionaria haitiana, **desde donde** se adecuan todos los demás elementos con los que luego se va a sincretizar como es la religión cristiana, la técnica y las posteriores ideas liberales eurocéntricas.

<sup>1189</sup> Por ejemplo tenemos la siguiente secuencia: \*Miranda El Precursor desembarca en Venezuela abril-agosto de 1806, Juntas de Chuquisaca 25-V-1809 y la Paz 16-VII-1809. Junta de Quito 10-VIII-1809, de Caracas 19-IV-1810, la provisional de Bs. As. 25-V-1810, la de Bogotá 20-VII-1810. En México Hidalgo lanza el Grito de Dolores 15-IX-1810, Primera Junta en Chile 18-IX-1810, Paraguay proclama la independencia 5-VII-1811, Bolívar El Libertador entra en Caracas 7-VIII-1813 incluso aquel (y criticando lo criticable para una apertura del dogmatismo) del que Marx nos devolviera una imagen distorsionada por falta de información (véase p. 61 y ss, 149 y ss. en el material citado en bibliografía), y Morelos proclama la independencia de México en Chilpacingo 6-XI-1813.

\*La reacción española logra fusilar a Hidalgo en Chihuahua 30-VII-1811, Miranda es prisionero y cae la primer republica de Venezuela en julio de 1812. Derrotan al ejército libertador de Bolivar y cae la segunda república de Venezuela 1814. Vencen al ejército de O’Higgins en Rancagua (Chile) 1-X-1814. Morelos es fusilado 22-XII-1815. Morillo El Pacificador está en Venezuela en 1815 y es reprimido en Colombia en 1816.

\*Luego la contraofensiva con el Congreso de Tucumán que declara la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata 9-VII-1816, San Martín en Chacabuco 12-II-1817, Maipú con la independencia de Chile 5-VI-1818, Bolivar en Boyacá 7-VIII-1819 entrando también en Bogotá 9-VIII-1819, así la República de Gran Colombia es proclamada en la Angostura 17-II-1819, entra Bolivar en Carabobo declara la independencia de Venezuela 20-VI-1821, proclamación de la independencia del Perú 21-VII-1821, Sucre en Pichincha con la independencia del Ecuador 24-V-1822, Pedro I proclama la Independencia del Brasil 7-IX-1822, la Federación de las Provincias Unidas de Centroamérica 24-VI-1823, Bolivar entra en Junín 6-VIII-1824, Constitución Federal de los Estados Unidos de México 4-X-1824, Sucre en Ayacucho 9-XII-1824, Los Treinta y Tres Orientales en la playa de la agraciada 19-IV-1825, la independencia de Bolivia 6-VIII-1825, la independencia de Cuba 10-XII-1898.

<sup>1190</sup>Hurbon, Laënnec: *Los misterios del vudú*. Coedición de Ediciones B Argentina y S. A. Gallimard Barcelona. Impreso en Trieste, Italia, 1º edición, 1998.

empujados por el espíritu de libertad plena, el hambre, la injusticia del destierro y los malos tratos, los esclavos que lograban escapar se refugiaban en las montañas de *Bahoruco* como un lugar de resurgimiento **espiritual**, económico, político y cultural. Es decir no es necesidad y libertad, sino espíritu de libertad y necesidad. Esta fundamental inversión la iré desarrollando en lo sucesivo.

En 1750 los cimarrones llegaban a más de 3000 personas. Empiezan a renacer sus culturas en las montañas, a través de las danzas, cantos, mitologías, rituales, prácticas terapéuticas, con un desarrollo de la lengua criolla (*créole*) inspirados todos en las formas de *vínculo* africanas. De esta manera comienza a brotar la espiritualidad contenida de antemano en ese *trabajo vivo negro*, y así el *trabajo vivo* comienza nuevamente a *danzar*. Toda esta espiritualidad se conjugaba en el *vodú*, el cual favorece al sentimiento de unidad e identidad común. Que otra cosa iba a ser tan fundamental para ellos, sino era la posibilidad de reconstruir su propio y milenarismo mundo espiritual-cultural.

Ahora el nuevo objetivo que se proponían era la abolición de la esclavitud, y el juramento de no renunciar ni denunciar si eran *recapturados*, y dicho juramento lo realizaban ante el jefe del campamento que comúnmente era un sacerdote *vodú*. De 1750 a 1791 el terror se apodera de los “amos” siendo en 1757 con uno de sus más célebres líderes, *Makandal*, quien logra cercar a los colonos y administradores con un profundo conocimiento de los talismanes y las plantas. Durante todo este período *Makandal* los *mantendría a raya* ganando terreno para la organización de un proceso revolucionario de liberación permanente.

A *Makandal* lo sucederá *Boukman* llamado el Espartaco negro<sup>1191</sup>. El 22 de agosto de 1791-una semana después, precisamente, de la gran ceremonia *vodú* presidida por *Boukman* en donde los “esclavos” juraron, simplemente, vivir libres o morir- se produce la insurrección de los “esclavos”, y como afirmamos aquí, del *trabajo vivo vuduizante*. 200 plantaciones de azúcar y 1800 de café arden en las llamas como pasto, muriendo más de un millar de “blancos” colonizadores. Luego suceden otros dirigentes como *Toussaint Louverture* nacido en la isla, el cual se había contactado con *Boukman*, *Biassou*, *Jeannot* y *Jean-François* de quien será secretario.

*Toussaint* se enfrenta a los ingleses en 1794 quienes pretendían restaurar la esclavitud, lográndolos vencer y expulsándolos de todos los territorios que ocupaban. Pero el eurocentrismo vuelve a hincar sus cuernos en el mismo *Toussaint* (más adelante nos detendremos en este acontecimiento) por ahora nos remitiremos a señalar que en 1801, al haberse *logrado* asentar en la parte española donde declara el fin de la esclavitud, *Toussaint* promulga una Constitución que establece la autonomía de Santo Domingo con respecto a Francia y lo proclama a él gobernador vitalicio de la Isla. A todo esto cabe recordar que la esclavitud había sido abolida en la colonia de *Saint-Domingue* desde el 1793 y reafirmada esta decisión política trascendental en 1795 en tiempos de *Boukman*.

En 1802 Napoleón, casi emperador<sup>1192</sup>, envía cuerpos represivos comandados por Leclerc para reestablecer el “orden colonial”, y aunque *Toussaint* es traicionado, capturado y

---

<sup>1191</sup> *Ibid* p. 43.

<sup>1192</sup> Realiza el golpe de Estado del 18 Brumario el 9 de noviembre de 1799, y contiguo, apenas unos años, es nombrado primer cónsul y luego cónsul vitalicio en 1802. En este período se destaca, entre algunas de sus actividades legislativas y gubernamentales, el Código Civil, Bco. de Francia, Universidad, Legión de Honor etc. Por motivo del concordato con Pío VII sujeta-liga a la Iglesia al Estado. El 18 de mayo de 1804 el senado le confirió la dignidad imperial con el nombre de Napoleón I. De esta forma se constituye Dueño del Poder a raíz de los triunfos militares. Debía mantenerlo a través de otras victorias. Empieza una larga guerra **contra** Europa y vence en *Austerlitz*, *Jena*, *Eylau*, *Friedland*, *Wagram* etc. Pero la campaña (“aventura”) de España 1808, y de Rusia 1812 empezaron a marcar su declive y el de Francia. En 1813 es derrotado en *Leipzig*. En 1814 los Aliados (Inglaterra-España...) invaden Francia y entran en París, provocando la abdicación de Napoleón en *Fontainebleau* retirándose en el mismo año a la isla de *Elba*. Poco después en 1815 vuelve a París (*Cien Días*), pero la coalición europea (Inglaterra-Prusia) que había vencido en *Waterloo* invade nuevamente y el emperador

deportado a la prisión de *Joux* en Francia donde expirará su último día (7 de abril de 1803), igualmente había logrado, mediante todo el desarrollo precedente, sentar las bases de la liberación final. Los libertos logran unidad con los esclavos consiguiendo poner en jaque al ejército europeo “más poderoso” del momento, los ejércitos de Napoleón Bonaparte.

Este proceso revolucionario del *vuduizante trabajo vivo* lo dirigen los nuevos generales “negros” y “mulatos” como son *Dessalines, Pétion y Christophe*. A raíz de este intenso y arduo *sofoproceso* “negro-mulato” se proclama la independencia el 1º de enero de 1804, y el país logra construirse libremente y retomar hasta su antiguo y autóctono nombre *Taíno*, el de Haití *a manos* de los primigenios y libertarios “negros” y “mulatos”. Triunfa, de esta manera, la primera revolución esclava de la historia humana, y se constituye el primer Estado independiente negro de Latinoamérica y del sistema-mundo, desde una revolución hecha por esclavos.

Nos ha interesado redescubrir esta impronta filosófica del proceso revolucionario de *Ayiti* que vemos reflejado en el *Vivir libres o morir* y en el *Vodú*, y que a nuestro parecer el análisis de L. Bethel y E. Grüner son insuficiente a este respecto. Para Bethel la revolución haitiana es un epifenómeno de la Revolución Francesa y omite elementos propios de la cultura *Aysien* como el que estamos remarcando aquí. (Véase Bibliografía, cap. 4 en Bethel). En el caso de Eduardo Grüner acordamos con el trabajo de visibilización crítica del hecho haitiano pero no compartimos, entre otros elementos, el hecho de remarcar “la *haitianidad* de la Revolución francesa tanto como la *francesidad* de la Revolución haitiana”<sup>1193</sup>. Dicha *francesidad* se hace presente mucho más adelante, pero no en el periodo que va de 1704 a 1751 cuando *Makandal*, bajo el manejo de las plantas y talismanes, logra cercar a los amos sentando las bases de todo el proceso. Este núcleo es el que remarcamos como germen de la revolución haitiana. Está muy lejos de nuestro análisis postular un puritanismo o fundamentalismo haitiano, sino todo lo contrario, redescubrir elementos decisivos y propios de dicho proceso, y que a su vez nos impidan caer en relaciones latinoamericanistas. En el siguiente punto explicitaremos aun más la presencia del *vodú* en la cultura *Aysien* y profundizaremos el horizonte desde donde el *Vodú* se reacomoda en la cultura haitiana.

### **g) Orígenes del Vodú. Filosofía africana**

El *vodú* se desarrolló en Dahomey que es la actual república de Benín. Se lo encuentra en los *fon*, los *yoruba* y los *ewe* sobre el golfo de Benín y a lo largo de un campo que se extiende desde Ghana a Nigeria llegando hasta Togo. Nos dice L. Hurbon que aquí la *etnia*, el poblado, la familia y el linaje forman la plataforma de la organización cultural. Cada grupo posee *vodun* propios que son las ancestrales y tutelares divinidades. De esta manera Benín era un antiguo reino en donde se hablaba la lengua *fon*. En dicho idioma la palabra *vodú* o *vodun* se corresponde con una fuerza o potencia intangible, invisible, temible y misteriosa con acción capaz de intervenir en los asuntos humanos.

Esta influencia espiritual-cultural es la que se arraigó en *Abya Yala*, luego de la deculturación (traslado-transplante-desarraigo) con el permanente proceso de aculturación tendiente a conformar la *re-ethificación* afro en América. Este mundo real adquirió diferentes

---

fue *desterrado* a la isla de Santa Elena en donde fenece, luego del cautiverio, en 1821. Hemos dejado constancia de un marco de lectura para los hechos modernos de este tipo. Sólo agregaremos que con respecto a Colón y otros, difieren en la cartografía de la acción, pero el fondo lógico es “lo mismo” *ego conquiro-ego cogito*, desamparo (*tò autó*). Pero no dejamos de destacar que antes de ser vencidos por los españoles en 1808, fue derrotado por los haitianos en 1804.

<sup>1193</sup> Grüner Eduardo: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2010, p. 321.

características y nombres en el continente, así tenemos que en el Brasil se denominó *candomblé*, en el Uruguay se llamó *candombe* (o comparsa de los negros), en Argentina los *ritos afroargentinos*, en Cuba tenemos la *santería*, en Jamaica el nombre de *obeayisne*, en Trinidad el *shango cult* y en Haití el *vodú*.

Los barcos negreros hicieron *circular* miles de negros-mercancía. Este barco se transformaba en un foco de insurrección al igual que el momento de la captura. El camino a la civilización no es más que un camino plagado de maldad, horror y muerte. El destino final era el caribe en donde los colonos reciben los primeros cargamentos de mercancía-negra (esclavos).

De esta manera el negro es *desorbitado* de su cultura. Y de estar y ser en su referencia espiritual y cultural pasa a un *no-ser* desprovisto de todo tipo de espiritualidad y de cultura, transformándose en sólo objeto de derecho para la plena posesión y manipulación de un *supuesto* sujeto absoluto del derecho, que configura su pleno derecho con el proporcional no-derecho total de los otros (*alter*). La bárbara imaginación del europeo seguirá poblada de salvajes inmersos en la idolatría, sometidos a la maldición del *Cam* y la barbarie, tanto para el África del Siglo XV, XVI, XVII etc., e incluso en la actualidad.

El culto a los muertos (*egun gun*) reúne a las familias y a las *etnias* y permite con esta forma de re-unión asegurar el modo de continuidad de las tradiciones religiosas-espirituales. Las ceremonias tienen lugar en conventos y templos en los que se *danza* al ritmo de los tambores y se ofrecen sacrificios animales, sean bueyes, corderos o gallinas, a los *vodun* para lograr su apoyo, auxilio, **amparo**, asistencia... Los sacerdotes, denominados *voduno* o *huno* (como es el caso de Boukman), son los que interpretan los mensajes y en base a ello guían a los fieles en las interacciones con los *vodun*. Esta era la función de Boukman como apreciamos anteriormente. De esta manera las divinidades intersectan el desarrollo de las ceremonias a través del cuerpo de los iniciados (*hunso*), es así que cuando sucede que un individuo ingresa en el trance se suele decir que el mismo se convierte en “el caballo de un espíritu” (L. Hurbon, 1998: 15).

La inter-etnicidad en el golfo de Benín tiene sus historias previas de conflictos, tensiones y antagonismos, expresadas en guerras frecuentes. Pero durante el Siglo XVIII se intensifican debido a que se había extendido en la zona el problema colonial desde el Siglo XV. Este es un fenómeno que en el Siglo XX será psico-analíticamente estudiado por F. Fanon quién supo darse cuenta que la intromisión colonizadora del europeo provocó una violencia inusitada en las **distintas etnias**. La intromisión del conquistador divide y obstaculiza todos los canales normales de comunicación y relación entre culturas.

#### ***h) La filosofía afro-haitiana más allá y más acá del eurocentrismo, del indigeno-centrismo y el latino-américo-centrismo***

Para nuestros tipos de sociedades acostumbradas a conceder en todos los niveles de la vida, frente a un sistema-mundo del desamparo inter e intra-conectado, éste tipo de filosofía, que operó y triunfó en 1804 es muy difícil de comprender, y es aún hoy, sin ningún ánimo de purismo ni fundamentalismo, una otra Filosofía del Futuro. Dentro de la diversidad espiritual y cultural dicha filosofía también es aceptable y factible. Pero no nos adelantemos y vayamos por pasos. Para este punto me propondré exponer qué concibe Juste por filosofía, pero no sin realizar algunas correcciones y precisiones mínimas que considero pertinentes para favorecer dicha exposición. Por último expondré que concibo por “Filosofía afro-Haitiana como filosofía de la libertad entera y como filosofía de la necesidad de plena libertad para un bien-estar-ser totalmente libre”.

## ***h.1) Filosofía Libre***

Para el pensador haitiano Jn Anil Louis-Juste<sup>1194</sup> “la filosofía del bienestar libre es un modo de vivir opuesto a la modernidad colonial o neocolonial”<sup>1195</sup>. Pero ¿cuál es el espíritu de esta filosofía? El lema *vivir libres o morir* es su primer principio. Inicio de toda una otra filosofía espiritual, ética y política. Juste nos señala que este lema ha sido tomado de los *tainos* y *arawakos*, es decir los aborígenes de la original isla. Encarna una filosofía de la cooperación comunitaria que vislumbra una “*modernidad humanista*”<sup>1196</sup> que muestra la posibilidad del encuentro histórico entre individualidad y colectividad. Nos dice Juste que tal filosofía de bienestar libre no es sino la libre individualidad. Debemos precisar esta concepción de libre individualidad en Juste, para evitar confusiones no deseadas a la hora de interpretarla. Dicha libre individualidad esta muy lejos del individualismo burgués y capitalista como puede resultar obvio. Dicha individualidad libre para nosotros alude a una individualidad que funciona dentro de una comunidad libre, esto es, una comunidad fuera de un régimen colonial-neocolonial y/o dependiente.

La filosofía del bienestar libre inhala su existencia desde la *praxis* del trabajo esclavo en Saint-Domingue restaurando el sentido más humano que denigran y destruyen las relaciones sociales desiguales y combinadas (Marx-L. Trotsky-G. Novack). La filosofía del bienestar libre asesta un golpe certero en el corazón de la combinación de las desigualdades y no sólo de las desigualdades, a secas. Este golpe se acierta desde la impronta **geo-cultural** del sujeto viviente que significa una propia filosofía de la experiencia para la liberación. Arturo A. Roig le llama a esto *a priori antropológico*, pero nosotros lo expresamos de esta manera ya que es multi-referencial y estructuralmente mas preciso. **Esta impronta cultural la habíamos señalado en el concepto de vuduizante trabajo vivo. Ahora completando dicho concepto lo marcamos como el Libre y vuduizante trabajo vivo-danzante.**

En la historia pos-independentista o poscolonial la filosofía del bienestar libre fue reelaborada y reinterpretada como una neocolonización. Esto se debe a que los dos partidos políticos, tanto el liberal como el nacional, habían roto la representación revolucionaria de los trabajadores esclavos, que habían sintetizado la relación Sociedad-Estado, y no Estado-Sociedad, a partir de la lucha por la vida. La degradación de la filosofía de la libertad y del bienestar libre afectó una serie de aspectos cruciales en la estructura de la sociedad. Se ve violada la ruptura llevada a cabo por el Congreso de *Bois-Caïman* en 1791, que sería reafirmada como norma el día de la celebración de la Independencia el 1º de enero de 1804. Con el asesinato del emperador J. J. Dessalines, el 17 de octubre de 1806, se termina de conjurar la destrucción de estos preceptos libertarios y se da lugar a la construcción de la pobreza del país. Luego del golpe de Estado el régimen republicano despreció el principio *Vivir libres o morir* adoptando el lema de la Revolución Francesa de Libertad, Igualdad y Fraternidad. Este es el *Caribdis* que engulliría toda la nave revolucionaria haitiana.

El proceso es sumamente complejo e implica llevar a lo otro-distinto a **lo mismo** (*tò autô*) que el capital o sistema-mundo del desamparo. Permanece culturalmente o multiculturalmente a lo Ch. Taylor, es decir, como una nueva máscara del capitalismo, pero es eliminado filosóficamente, es decir, como auténtico sujeto entero de la diversidad. Y el

---

<sup>1194</sup> Jn Anil Louis-Juste era filósofo por pasión, e ingeniero agrónomo de profesión, dedicado luego a las Ciencias Sociales, a Trabajo Social y Doctorado en Sociología. Líder integrante del *ASID*. Fue asesinado el 12 de enero de 2010 cuatro horas antes del terremoto. Salía de almorzar de la Universidad y lo abordan dos tipos en una moto, le preguntan su nombre, y le disparan dos tiros en la cabeza y uno en el estómago, bajo el dicho, “comunista de mierda”. El sistema, en donde le conviene mente, en donde le conviene tapa, y en donde le conviene mata.

<sup>1195</sup> Jn Anil Louis-Juste: “Haití y su lucha por la vida”, en *Haití: La ocupación y la tercerización del imperialismo (Una lucha incondicional por la libertad plena)*. Ediciones Universidad Popular Joaquín Lencina, 2009.

<sup>1196</sup> *Op. cit.* p. 14.

permanecer está sujeto a la absorción que el sistema hace de lo otro de sí, lo que implica en ello un proceso de destrucción permanente de este otro cultural. De esta manera se atrofia la filosofía de la libertad y el bienestar y ya no se distingue entre la *Revolución de la Lucha por la Vida* y la Revolución Francesa. ¿Que implica distinguir entre ambas? Sencillamente considerar que el trabajo esclavo se caracterizaba por la asimilación de la capacidad de producción individual como si fuese una fuerza muerta. Los primeros liberales, que habían abolido la esclavitud en Europa, dijeron en Haití, que estos esclavos eran *instrumentum vocale*. Según el Código Negro de 1685, los amos tenían derecho de vida y muerte sobre los esclavos, que estaban obligados a trabajar todos los días desde las 6 hs. de la mañana hasta la puesta del Sol. Este “orden infernal” es el que se pretendió reestablecer luego de 1806. Todo muy extraño a lo que el Congreso de *Bois-Caiman* había logrado agrupar, esto es, la religión *vudú*, la economía agrícola de cuenta propia y la lengua criolla como *magma* que simbolizaban la filosofía de la libertad y el bienestar pleno<sup>1197</sup>. Rememoradoras y reveladoras son, a propósito, las palabras de *Boukman* a la hora de continuar estableciendo distinciones frente a la libertad, igualdad y fraternidad:

Y el Dios nuestro quien desea afectos  
 Este Dios quién es tanto bueno  
 El quién nos ordena que hagamos venganza  
 Va a orientarnos y a darnos ayuda  
 Rechazamos la imagen del dios blanco  
 Quien tiene tanta sed de nuestros llantos  
 Escuchemos a la libertad la que susurra en nuestros corazones<sup>1198</sup>.

La religión *vodú* era opuesta a la religión cristiana (de la cristiandad como la mencionamos) aunque se sincretizó en gran medida con ella. La primera significaba el bienestar, ya que liberaba a los sujetos vivientes del infierno esclavista. Mientras que la segunda simbolizaba el malestar ya que participaba de la presión controlada de la conciencia de los africanos cautivos en condición “natural” de esclavitud. La primera rehabilitaba el principio filosófico de la Revolución Haitiana “cualquier ser humano es gente”<sup>1199</sup> en lugar del *ego conquiro, ego cogito* o la individualidad capitalista neocolonial que fundamentaba la Revolución Francesa. Se equivocaron los posteriores líderes a Dessalines al restaurar principios occidentales como el “cristianismo deformado” (K. Nkrumah) para negociar en un pie de igualdad frente a los europeos. Solamente se aproximarían a *Escila* y *Caribdis*. Ni siquiera desde allí los principios de la revolución francesa brindaron un servicio a la Revolución Haitiana. En cambio se cayó en la cuenta que tales principios eran sólo y para los burgueses europeos, para engañar a todos los otros culturales, en el seno de la sociedad europea no burguesa, como en el seno de la burguesía denigrando como inferior, incluso, a la mujer cómplice del genitolo-centrismo del eurocentrismo burgués.

En este contexto quien lleva adelante la lucha radical es el Primer General antiliberal J. J Dessalines el 1° de enero del 1804.

---

<sup>1197</sup> Esto nos recuerda la resistencia de economía libre al régimen colonial en el circuito productivo de los primeros *lakou*. Estos son una forma de *quilombo* donde muchos fugitivos viven en familias bajo los principios de libertad y ayuda mutua. La reorganización de la reproducción social con la consiguiente organización de la unidad de producción económica está bajo la responsabilidad de los fugitivos, quienes tienen la reputación de comunicarse con los dioses del *vodú*.

<sup>1198</sup> Fouchard, Jean: *Les marrons de la liberté*. Editions Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1988, p. 56, en Jn Anil Louis-Juste: *op. cit.* p. 17.

<sup>1199</sup> J. A. Louis-Juste: *ibid* p. 20.

En la lucha para su libertad, comprometí mi felicidad. Antes de reforzar esa libertad por leyes que aseguran la libre individualidad, los comandantes que reuní aquí, juntos conmigo, debemos darnos todas las pruebas de nuestra abnegación. Escogí la carrera de la libertad para que luchéis contra el despotismo y la dictadura, hace 14 años que luchamos contra ese mal. No olvidéis que ya sacrificué todo para hacer eso: parientes, niños, riquezas. Y ahora, es vuestra libertad la que deviene mi riqueza<sup>1200</sup>.

Desde el texto de *Boukman* podemos analizar la dialéctica bienestar-malestar, pero no reducir el análisis del bienestar a términos dialécticos como podemos observar en Juste cuando señala “esa dialéctica libertad colectiva/bienestar individual es el mejor significado en extensión de la libre individualidad”<sup>1201</sup>. Señalamos esto defendiendo lo que Juste pretende rescatar que es una impronta auténtica en el proceso revolucionario haitiano. También señalamos esto a fin de no occidentalizar lo que estamos des-occidentalizando para una revalorización futura y actualizada. Con esto no negamos en lo más mínimo los aportes de la *praxis* dialéctica revolucionaria marxista, sino al contrario la integramos para mejor provecho en nuestro horizonte cultural y no a la inversa. Esto lo hemos dejado claro en el punto *b* de este trabajo cuando observamos críticamente la noción dialéctica y la noción analéctica (que avanza sobre la dialéctica) como no reductivas de lo que queremos mostrar en el caso haitiano. *Vivir libres o morir* desde donde se lee y conjugan *in situ* el *vodú* para una liberación del infernal sistema mundo del desamparo, alude para nosotros a una dimensión más amplia que la que considera la dialéctica o la analéctica, aparece una relación ampliada entre los vivos y está supeditada a la relación entre los vivos y los muertos.

Al ser asesinado Dessalines se terminan de derrumbar y desmoronar los tres pilares de la Revolución haitiana. Estos son los de la autogestión del patrimonio, desarrollo del *Kreyòl*, y el progreso del *vodú* para una nueva época. Luego de la independencia de 1804, la interminable tensión entre negros, mulatos y mestizos favoreció a acentuar la individualidad de los principales mandatarios haitianos, además de debilitar conjuntamente el inicial espíritu comunitario revolucionario. Estas presiones externas inter-imperiales sobre la colonia y los conflictos internos, tras la muerte de Dessalines, dejaron sin reacción al pueblo haitiano.

## ***h.2) Filosofía Abierta y Liberada: Filosofía afro-Haitiana como filosofía de la libertad entera y como filosofía de la necesidad de plena libertad para un bien-estar y ser totalmente libres.***

No es un mero juego de palabras. Estamos haciendo una fuerte apuesta a pensar-realizar alternativas con propio basamento filosófico-histórico-cultural en nuestra tierra, en nuestra realidad continental en un horizonte mundial que desampara culturas. Por ello elaboramos un modelo aprehensible para el cambio, al cual estamos, a su vez, tematizando con los aportes de estos “últimos” escritos. Por ello no son meras letras. Letras que buscan articularse con una comunidad de lucha. Comunidades de luchas que buscan articularse con pensamientos libres.

Pensamos que Hurbon y Juste no se autoexcluyen, sino todo lo contrario, se funden en una matriz fecundísima para una revisualización de una alternativa plenamente liberadora. Tocamos dos fondos, por un lado el *vivir libre o morir taino* y *arawako* que remarca Juste y por otro el *vodú* que firmemente revive Hurbon. De esta cópula, de este sincretismo entre el Haití profundo y el África honda vemos nacer una Filosofía propiamente afro-haitiana. Una filosofía que nos devuelve la esperanza en la transformación filosófica, combatiendo al

---

<sup>1200</sup> *Ibid* p. 17.

<sup>1201</sup> *Ibid* p. 17.

*pensamiento* neoliberal que se encarga de hacer aparecer a la filosofía como un herbario de esencias muertas.

Esta filosofía afro-haitiana conjuga de manera notoria la libertad y la necesidad sin que se autoexcluyan, como si nos impuso y nos enseña la filosofía occidental kantiana. La libertad de la necesidad de transformación y la necesidad de libertad hacen germinar un mundo de amparo en un modo de estar y ser profundos, dispuesto a no cerrarse al mundo, sino a permanecer plenamente abiertos a la transformación que implican los nuevos tiempos, siempre y cuando ellos guarden el significado de la plenitud de la vida del sujeto viviente en comunidad. Se genera un mundo de amparo frente al infernal sistema-mundo del desamparo que el haitiano vive y sufre en espíritu y en carne propia.

Aquí se juega nuestro concepto de “libertad entera”. Una libertad entera que nos arroja la recuperación de la mujer entera como del varón entero en una cópula plena para la vida, en vez de verse obligados a arrojar los frutos de esta cópula al estómago del sistema. Esta nueva sociedad entera alude a todo el marco comunitario fuera del régimen capitalista colonial-neocolonial-dependiente-patriarcal etc. Este estar y ser fuera hay que entenderlo correctamente, y para ello preferimos mostrarlo con la siguiente imagen. El estar fuera significa, estar y ser fuera de una sala de torturas. El estar fuera del infierno de la dominación esclavista y la dependencia neocolonial implica cooperar intra e inter comunitariamente para una libertad y vida plena de autoorganización.

A través de re-localizar el *vivir libres o morir* como *taíno* y *arawako* pudimos avanzar por sobre Hurbon estableciendo la libertad como primer piedra de toque y para visualizar un mestizaje fecundo con el *vodú*, y con las posteriores filosofías de la liberación como son la *praxis* dialéctica y la analéctica como de otras corrientes latinoamericanas y de las periferias mundiales. Pensamos que todo esto está aún por verse, y todo ello para lograr actualizaciones en el proceso de liberación haitiano. Nos recuerda al filósofo africano Eboussi Boulaga iniciador del contradiscurso filosófico en el África en el Siglo XX cuando marcaba la expresión *Je pense, donc je suis* es el origen del crimen contra el *Je danse, donc je vie* (Boulaga, 1977: 56)<sup>1202</sup>. Este yo danzo luego vivo tiene en América la característica que le hemos dado mas arriba bajo la denominación mestiza fecunda de *Libre y voduzante trabajo vivo y danzante para la libertad entera*.

Desde la Filosofía Liberada establecemos que éste es un posible principio para nutrir el espíritu comunitario criticando radicalmente ‘el yo gobierno luego vivo’ como origen del crimen contra ‘el *nosotros* queremos vivir libres, y el *vosotros* tienen pleno derechos a vivir libres’. *El vivir libres o morir* y el *vodú* para esta Filosofía Abierta que planteamos conjugan una filosofía de la libertad, un trans-humanismo (relación entre vivos-muertos), un humanismo (relación entre vivos) y un ecohumanismo (relación de las personas-culturas-dioses con la naturaleza) y por todo ello es una filosofía de la vida entera, de la inclusión plena.

El comunitarismo indígena, el comunitarismo afro-haitiano y las teorías del sujeto crítico (americano y europeo) pueden vincularse a través de una filosofía ética y una filosofía política. De allí la crucial importancia de la ética de la liberación y de la política de la liberación. Ambas son fundamentales prestando sus servicios estructurales e institucionales, certeramente en este **caso**, porque se abren a lo pluri-cultural propiamente. Es una empresa demasiado basta para uno solo. Exige una nueva comunidad pensante. Rescatamos y desarrollamos sus aportes, pero criticamos nuevamente otro aspecto, que es el cierre y la relegación que hace de lo espiritual, aunque lo reconozca en menor medida, es una observación similar a la que le hicimos a L. Hurbon. Al respecto veamos lo siguiente, así comienzan los seis capítulos de la Ética de la Liberación, “Esta es una ética de la vida...” humana, en donde

---

<sup>1202</sup> En Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Edit. Trotta. Madrid 1998, pp. 11 y 74. Para un análisis crítico del tema véase el parágrafo “07. ¿Liberación de la Filosofía? En Dussel, E.: *ibid* pp.66 a 76.

“por humana entendemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico, cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario”<sup>1203</sup>. Lo espiritual en la mayoría de las culturas no puede aparecer relegado. Y desde un esfuerzo de reelaboración, lo espiritual nos arroja resultados liberadores, no mismidades cerradas, absolutas y totalitarias. Concebir lo espiritual de esta manera es cerrarse a prejuicios eurocéntricos. Lo *material* (vida) es una cara profunda de la vida. Lo espiritual (vida) es la otra cara profunda de la vida. Perder de vista éstas dos caras es restar integración de elementos constitutivos de la vida, y podemos aseverar que, “el olvido de lo profundo es funcional al capital”<sup>1204</sup>. Nuestra institucionalidad analéctica o *anápolis* tiene en cuenta estos elementos que amplían el panorama.

### ***i) Impacto de Haití en la Filosofía europea***

Negar la relación que hay entre la historia y la filosofía es negarse a ver una dinámica de la realidad que diariamente se hace y pasa ante nosotros, y de la cual es imposible tratarla por separado como habitualmente se hace, sobre todo en los países periféricos. A este respecto mas que atender lo que habitualmente nos enseñan a ver desde las hipótesis eurocéntricas, es decir como Europa influye todo movimiento, veamos pues la posibilidad de que lo maspreciado de Europa sea un resultado del mestizaje, de la interacción, en este caso, con la cultura haitiana, es decir que sea otra deuda en el registro de sus invenciones.

Cuando Hegel formula la idea de la dialéctica señor (*Herr*), siervo-esclavo (*Knecht-Sklav*) o señorío (*Herrschaft*), servidumbre (*Knechtschaft*) al respecto hay un manto de dudas más allá de las hipótesis que comúnmente se conocen. En este tema abunda la escasez de estudios de propios y extraños. Una filósofa política de la Universidad de Cornell, en Nueva York, Susan Buck-Morss (Véase bibliografía) se dedica al tema siguiendo la hipótesis de Pierre Franklin Tavarés<sup>1205</sup>. Para Tavarés fueron cruciales los materiales del abate Henri Grégoire. Este abate fue partidario de Haití entre los franceses abolicionistas. En 1808 escribió *De la littérature des Nègres* logrando esquivar la censura de Napoleón y ocupándose enérgicamente de los escritos de literatos negros que escribían en francés e inglés. El libro del abate abarcaba varios temas. Trataba sobre la sociedad africana, pero también en él elogiaba a los santodominguenses Toussaint Louverture y Jean Kina quienes habían liderado las revueltas en Martinica. También lleva a cabo la observación de que si Haití todavía era políticamente inestable, como habitualmente se le criticaba, también lo había sido Francia en 1790. A mediados de 1820 le fue ofrecido a Grégoire el obispado de Haití y éste se negó debido a la decepción que le causó la actitud conciliatoria de Haití hacia Francia en el período del presidente vitalicio haitiano Jeran Pierre Boyer durante 1818 y 1843.

Hegel elabora la *figura* de la *lucha a muerte* entre el amo y el esclavo como clave del despliegue de la libertad en el curso de la historia por primera vez en *Fenomenología del Espíritu* escrito en Jena en 1805-1806 y publicada en 1807. Anteriormente en *Sistema de Eticidad* 1803 (*System der Sittlichkeit*) y en *La Filosofía Propedéutica* (*The Philosophical Propaedeutic*) hace una mención más tibia del tema. Pero como establecimos anteriormente en 1804 había sucedido la independencia haitiana, y 1805-1806 son los primeros años de Haití

---

<sup>1203</sup> Dussel, E.: *ibid* pp. 618 y 11.

<sup>1204</sup> Bauer, Carlos: “Esbozo y Ensayo para una investigación pluricultural histórica-filosófica en la República de Korea.”. Trabajo realizado en Seúl, Corea en 2008, y publicado en *CD-ROM* con motivo del 5º Congreso Nacional de Estudios Coreanos “La Península Coreana en la Encrucijada” 26, 27 y 28 de agosto de 2009, Universidad Nacional de Córdoba, p. 9.

<sup>1205</sup> La obra en cuestión es “Hegel et l’abbé Gregoire: Question noire et révolution française” en *Révolutions aux colonies* pp. 155-173.

como nación independiente. 1807 es el año de la abolición británica del tráfico de esclavos. Este contexto no hay que perderlo de vista para lo que nos interesa mostrar aquí. Generalmente los especialistas han buscado el origen del planteo de Hegel en los escritos de otros intelectuales. George Armstrong Kelly sostiene que tal vez fue Fichte quién lo planteó anteriormente pero que tal problema del amo y el esclavo es un tema esencialmente platónico. Este tema puede despertar mucha controversia pero no es posible tratarlo aquí en detalle. Judith Shklar es aún más ortodoxa y conecta a Hegel con Aristóteles lo que es aún más comúnmente conocido y no menos equívoco. Para Otto Pöggeler y tal vez sea en Hegel y Heidegger de lo más autorizado a consultar, tal figura no proviene de la antigüedad, sino que es un ejemplo absolutamente abstracto.

Para nuestro planteo las tres hipótesis son sospechosas. Las dos primeras porque el pensamiento eurocéntrico siempre a buscado emparentarse con lo “griego” como una forma de hacer referencia a un pasado glorioso. Como también, otro de los intentos eurocéntricos, a veces contradictorios con el anterior, es hacer referencia a sí mismo (lo autoreferente y autopoietico) en lo que a ideas e inventos se trata. Esto responde a la idea propia de autonomía (darse así mismo la propia ley) del eurocentrismo. En este caso la hipótesis de Pöggeler es funcional.

Para nuestro planteo de carácter filosófico-histórico de lo propuesto por Tavarés-Buck Morss es más adecuado. Hegel no ignoraba lo sostenido por el abate Grégoire ni el contexto de su tiempo. En la misma época y en Jena Hegel escribe: “Leer los diarios a la mañana constituye una especie de oración matutina secular. Unos orientan su actitud hacia Dios y en contra del mundo; otros hacia el mundo tal como es. Una cosa provee tanta seguridad como la otra, a la hora de saber en qué mundo habitamos”<sup>1206</sup>. Susan observa de Tavarés que si bien este señala la importancia del abate, al mismo tiempo, hace referencia también a un Hegel tardío, además de no sugerir tampoco que la figura amo-esclavo puede haber surgido de la lectura de diarios y revistas como podemos ver que eran cruciales para Hegel<sup>1207</sup>. Esta es la hipótesis que sostiene Susan y que no se replantea ya que no es funcional a los intereses. Es difícil pensar que la figura elaborada por Hegel haya salido de una nebulosa en vez de haber surgido de una **oposición real entre amos y esclavos** luchando concretamente a muerte, y más en el caso haitiano que muestra a los esclavos vencedores en la vida y en la muerte. De que otro lugar podía venir esta trascendental noticia si no era de informaciones claves.

Haciendo un recuento, decimos que en tiempos de Hegel existía un claro contexto de lucha dado entre Europa y las colonias en un ámbito revolucionario de ambas partes, estaban las publicaciones y disputas del Abate Grégoire, y la publicación de diarios y revistas. A cualquier intelectual datos de este tipo le permitiría formular o reformular sus ideas, y Hegel había fundamentado todo este contexto como nunca se había hecho antes. En la *Fenomenología del espíritu* no menciona a Haití pero tampoco a la Revolución Francesa. Se está de acuerdo en leer tal Revolución en el texto. Hegel siguió la crónica de la Revolución Francesa desde su época de estudiante hasta 1820 a través de los diarios con lápiz en mano. En 1820 se hace devoto del *Edinburgh Review* y el *Morning Chronicle*. Los europeos del Siglo XVIII eran concientes de la Revolución Haitiana debido a que representaba un desafío al racismo, hoy podríamos decir, eurocentrismo. No era necesario ser partidario para reconocer la importancia de tal revolución. Por ejemplo Drouin de Bercy, propietario francés de una plantación sostenía que se trataba de un acontecimiento excepcional digno de consideración para filósofos y políticos aunque él personalmente deseaba verlo fracasar y su población masacrada o deportada<sup>1208</sup>. Luego de ser un hecho conciente se analiza si conviene o no

---

<sup>1206</sup>Véase su importante biógrafo Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844; Darmstadt, 1977) p. 543, en nota 73 de Susan Buck *ibid* p. 57 (véase bibliografía).

<sup>1207</sup> Sería crucial estudiar el diario *Minerva* como varios diarios alemanes de la época.

<sup>1208</sup> Véase nota 77 en Susan Buck *Ibid* p. 60.

difundirlo, y para el eurocentrismo no es conveniente tal difusión. Michel-Rolph Trouillot discute las diferentes “fórmulas de borramiento” por las que las historias generales, a la que la mayoría de los historiadores han sido funcionales, produciendo la invisibilidad de este hecho. Y en su obra *Silencing the Past* sostiene que la Revolución Haitiana “entró en la historia con la característica peculiar de ser **impensable** incluso mientras ocurría”<sup>1209</sup>.

Luego, en 1804, el Tory evangélico James Stephen argumenta a favor de la autoridad de los blancos, mientras que Henry Broughman le responde a través del *Edinburgh Review* a favor de la abolición de la esclavitud. Ya hemos visto que Hegel leía este periódico. Y su posición no es ajena a la de Stepehn. También por la época Marcus Rainsford escribió en 1805 a tono con Broughman que la causa de la Rev. Haitiana fue “el espíritu de libertad”<sup>1210</sup>.

Entrando en 1839, en *La filosofía del espíritu subjetivo* Hegel menciona la Revolución Haitiana por su nombre: “No puede decirse que sean ineducables, pues no sólo han recibido ocasionalmente la cristiandad con la mayor gratitud... sino que incluso han fundado en Haití un estado sobre principios cristianos”<sup>1211</sup>.

#### *j) Corolario Abierto: Vivir Libre o Morir, el Vudú y el nuevo Estado Independiente*

Pudimos apreciar en detalle, desde el comienzo del trabajo hasta aquí, la impronta de Haití en la Historia latinoamericana y la posible influencia en la historia universal hegeliana. Analizamos el hecho haitiano y lo conectamos con un contexto mundial marcado por la conquista y la colonización, así también como con el contexto de la Revolución Industrial, de la Revolución Francesa y la Revolución Fundamental kantiana. Dentro de este contexto nace el *Discurso del método*, el *Nuevo Organum* y conjuntamente se va dando un proceso de luchas intra e inter-imperiales por la hegemonía. Este conjunto temático lo abordé a los largo del *corpus* del trabajo.

Descentramos los diversos prejuicios sobre la Revolución Haitiana e incluso de aquellos que logran reconocerla pero que solo le atribuyen su resultado a una influencia de la Revolución Francesa como es el caso de Bethel. Es cierto, se da en un contexto con tales precedentes que incluso son aprovechados por el movimiento insurgente como un momento oportuno y estratégico para una contraofensiva, pero nosotros afirmamos, sin dejar de tener en cuenta estos elementos, que la Revolución Haitiana es una revolución *sui generis* como pudimos apreciar y sin caer en puritanismos ni fundamentalismos. Muy pocos haitianos habían escuchado sobre la Revolución Francesa, sólo algunos que estaban de sirvientes en las casas de sus amos. La mayoría no leía, no escribía ni sabía la lengua del opresor. Sólo los pocos que trabajaban en las casas de los amos habían aprendido en alguna medida la lengua del opresor, pero estos casi no tenían contacto con sus camaradas de las plantaciones. Tengamos presente, como hemos señalado, que el proceso de liberación se inicia alrededor de 1704. Además el lenguaje común de comunicación entre ellos se dificultaba debido a la heterogeneidad de *etnias* africanas a las que pertenecían. Recordemos que después de la deculturación se mezclan forzosamente todas las *etnias*. Además recibían una educación segregada desde la implantación del primer obispado como señalamos arriba. Lo que les permite una identidad es un fondo **espiritual** en común y no así un idioma. También, resulta bastante inverosímil que, como los criollos latinoamericanos posteriores, pudieran realizar lecturas de Rousseau, Voltaire o

---

<sup>1209</sup> Véase nota 75 en *ibid* p. 59. Este impensable que mencioné al comienzo de este escrito es el que desarrollé lo más detalladamente posible, llenando uno de los vacíos que anuncié a lo largo de la investigación.

<sup>1210</sup> Rainsford, M.: *An Historical Account of the Black Empire of Haití*, cap. 2. Véase nota 78 de Susan Buck *ibid* p. 61.

<sup>1211</sup> *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, trad. M. J. Perry, 3 vol. Dordrecht 1979, 3:57, 431; 2:53, 55, 393. En español, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Porrúa, 1980.

Fontanelle, de Diderot, D'alembert o Marivaux, de Hobbes, Locke o Smith, de Montesquieu, Quesnay o Condillac.

Una vez que pudieron desatar los lazos de sus amos y escapar para las montañas fue su propia filosofía de la libertad y su propia forma de vida la que hizo historia como comenzamos a determinar desde el punto *e*) de este escrito. Incluso la hipótesis de Tavarés y Susan Buck Morss no logran profundizar este aspecto o esta impronta quedándose en el umbral del devenir del proceso revolucionario haitiano. Han revalorizado el proceso haitiano en su influencia al eurocentrismo pero no han profundizado los motores propios de tal proceso que nosotros hemos visto reflejados en el *Vivir libres o morir* y en el *Vudú*, y a lo que he denominado a cuenta personal filosofía afro-haitiana.

Ahora bien ¿cómo serán receptado el vivir libres o morir y el *vudú* en el nuevo Estado independiente? ¿Esta nueva dirigencia se hará eco de las tradiciones africanas que lograron vencer en la revolución? ¿Lograran vencer las barreras de la ideología colonial de un África sumergida en el despotismo, la brujería y el canibalismo? Ya vimos la diferencia entre los líderes anteriores y gestores de esta revolución como fueron Makandal y Boukman, y los nuevos líderes como Pétion-Christophe-Boyer. Aquellos líderes habían nacido en el África y tenían una unidad indisoluble con su filosofía y forma de vida, mientras que los posteriores líderes habían nacido en la isla y estaban posteriormente imbuidos de educación europea. Toussaint y sobre todo Dessalines era un intento de volver (*Die Kehre*) a lo hondo de Makandal-Boukman. De ahora en más, muerto Dessalines, la tinta “invisible” del eurocentrismo pasaría a ser uno de los peores enemigos de estos nuevos líderes haitianos.

El *vudú* no es un culto basado en la escritura, no dispone de dogmas fijos, ni de una burocracia centralizada, como tampoco de un ritual rígido y repetitivo. Estos primeros jefes de estado intentaron reducir la influencia del *vudú* mediante persecuciones sistemáticas, volcándose por el catolicismo como religión oficial y desperdiciando la inserción que el *vudú*, a través de la lucha revolucionaria, había logrado en un siglo ininterrumpido de luchas. Estos nuevos líderes pensaron que el catolicismo como culto oficial, y esto lo señalamos con anterioridad, los ayudaría a tratar con los países europeos sobre una base igualitaria. Sucedió todo lo contrario, con el *plus* de que Haití se debilitaba en su identidad, con líderes que se escindían entre si y dividían al pueblo. Se acercaban, manejados por la tinta invisible del eurocentrismo, a *Escila* y *Caribdis*.

Sin desviarnos de lo propuesto para este párrafo debemos hacer hincapié en otro líder posterior que ya adelantamos arriba que es Jean Pierre Boyer como un profundizador de las políticas eurocéntricas en la isla. Boyer fue presidente vitalicio entre 1818 y 1843 y estableció un *Código Rural* que consagra hasta nuestros días la **marginación** del campesinado haitiano, así también como el *Código Penal* de 1826-1835 por el cual la práctica del *vudú* queda estatalmente marcada como superstición, y es castigada con multas y cárcel.

A pesar de todos estos cambios lo que más llama la atención de los observadores europeos en este Estado independiente es lo que podemos llamar bajo la siguiente figura: la dialéctica *vudú* y eurocentrismo. Según viajeros como Paul Dormoys el *vudú* continúa como en 1791 haciendo estragos en las zonas rurales y lo relaciona con el racismo. Igualmente Dormoys desconoce el *boicots* de los mismo líderes africanos para con su pueblo. Dentro de este proceso encontramos otra excepción. En 1850 Faustin Soulouque es un ferviente defensor del *vudú* consagrándose emperador y ejerciendo una dictadura implacable. Soulouque no es bien visto por el eurocentrismo. Los periódicos lo tachan de un “compendio de todas las reminiscencias de la barbarie originaria”. Es caricaturizado por el célebre dibujante Daumier arrojando a una marmita humeante a un periodista francés que se atrevió a criticar la política haitiana. Por supuesto que el dibujo de Daumier esta a tono con la censura que ejerce Luis Napoleón.

Tras la caída de Soulouque en 1860 el Estado haitiano firma con el Vaticano un concordato por el cual se establece el catolicismo como único culto oficial y religión de todos

lo haitianos. El centrismo católico se convierte en un instrumento fundamental del más despiadado eurocentrismo en el contexto de la independencia haitiana. A partir de esta fecha la Iglesia emprende persecuciones regulares contra el *vudú*, el cual queda nuevamente relegado a la clandestinidad, sólo saliendo a la luz cuando es presa de algún escándalo en los periódicos. En 1861 Spencer Saint-Jonh (ex cónsul británico) afirma que el *vudú* con sus aristas de canibalismo y sacrificios humanos es la principal causa de atraso de la civilización haitiana. Para el eurocentrismo del Siglo XIX la tradición africana es percibida bajo la conexión *vudú-salvajismo* sea la insurrección de 1791 o la independencia de 1804. Todo es englobado bajo el signo de la barbarie. Esta idea es retomada en el Siglo XX y será la justificación de la ocupación de Estados Unidos, haciendo de Haití una mera tierra de muertos vivientes hasta entrado el Siglo XXI, que recibe a esta Nación como una tierra desbastada por las catástrofes espirituales, políticas, económicas, ecológicas orquestadas por los países centrales y sus colaboradores (véase en Bibliografía, Informe final de la Misión Internacional de Investigación y Solidaridad con Haití).

Haciendo una digresión comparativa para ganar en claridad de lo que queremos expresar. El paralelismo de la acusación de Estados Unidos con la India es idéntico en diferente contexto. Para Estados Unidos la principal causa de atraso de la India era la concepción de la vaca sagrada. A esta visión se le debe el hambre de la India. Marvin Harris ha demostrado que la concepción de la vaca sagrada, de la rueda, el meditar de pies cruzados, en la que se puede apreciar la raigambre milenaria y budista de toda esta filosofía de la vida que bien supo encarnar Gandhi, han sido los principales motores energéticos propios de la cultura hindú enfrentando al modo energético de producción capitalista. De esta manera podemos apreciar cómo la filosofía incrustada como propia forma de vida determina en el caso haitiano la manera de producir y de vivir. Su relación con el barro, sus cultos a los muertos, sus danzas etc. La energía del *Vivir libres o morir* y del *vudú* determinó la producción económica y la política del proceso de independencia haitiano, bajo esta figura que hemos denominado del *libre y vuduízante trabajo vivo-danzante afro-haitiano*, con un éxito indiscutido hasta 1804, y en una lucha a muerte, por no ser plenamente extinguido, de principios del Siglo XIX hasta el presente.

¿Por qué tanto silencio entre Haití y la Historia? ¿Por qué tanto silencio entre Haití y Hegel? ¿Por qué aun más silencio entre Haití y la Filosofía? “La filosofía de la Historia de Hegel ha venido proveyendo de una justificación a las formas más complacientes de eurocentrismo”<sup>1212</sup>. En fin, el eurocentrismo es la creencia visible-invisible siempre presente como problema de nuestro tiempo. Esperamos que estas pocas líneas de este pequeño *corpus* aporten algo para continuar rompiendo el silencio.

Pero ¿qué sigue? (...) Sigue el eco, la imagen reflejada de lo posible y olvidado: la posibilidad y necesidad de hablar y escuchar. No el eco que se apaga paulatinamente o la fuerza que decrece después de su punto más alto. Sí el eco que rompa y continúe. El eco de lo propio pequeño, lo local y particular, reverberando en el eco de lo propio grande, lo intercontinental y galáctico. El eco que reconozca la existencia del otro y no se encime o intente enmudecer al otro. El eco que tome su lugar y hable su propia voz y hable la voz del otro. El eco que reproduzca el propio sonido y se abra al sonido del otro. El eco de esta voz rebelde transformándose y renovándose en otras voces. Un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces que, frente a la sordera del poder, opte por hablarse ella misma sabiéndose una y muchas, conociéndose igual en su aspiración a escuchar y hacerse escuchar, reconociéndose diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman. Una red de voces que resisten a la guerra que el poder les hace. Una red de voces que no sólo hablen, también que luchen y resistan por la humanidad y contra el neoliberalismo. Una red de voces que nace resistiendo, reproduciendo su resistencia en otras voces todavía mudas o solitarias. Una red que cubra los cinco continentes y ayude a resistir

---

<sup>1212</sup> Buck Morss, Susan: *ibid* p. 101.

la muerte que nos promete el poder. Sigue una gran bolsa de voces, sonidos que busquen su lugar cabiendo con los otros. Sigue la gran bolsa rota que guarda lo mejor de sí misma y se abre para lo mejor que se nace y crece. Sigue la bolsa espejo de voces, el mundo en el que los sonidos puedan ser escuchados separados, reconociendo su especificidad, el mundo en el que los sonidos puedan incluirse en un solo gran sonido. Sigue la reproducción de resistencias, el no estoy conforme, el soy rebelde. Sigue el mundo con muchos mundos que el mundo necesita. Sigue la humanidad reconociéndose plural, diferente, incluyente, tolerante consigo misma, con esperanza. Sigue la voz humana y rebelde consultada en los cinco continentes para hacerse red de voces y de resistencias. Sigue la voz de los todos que somos, la voz que habla esta Segunda Declaración de La Realidad<sup>1213</sup>.

---

<sup>1213</sup> EZLN: *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*. Chiapas, México 1996, pp. 247-248.

## Conclusión

He llegado al final de este largo e intenso recorrido que ha atravesado por distintas estaciones y que me ha reportado la conformación de un *corpus* institucional analéctico para el cuidado de la vida en comunidad ecológica. La hipótesis propuesta en la introducción de este trabajo ha atravesado diferentes etapas, abriendo campos necesarios y complementarios en sus distintos niveles institucionales, culturales y ecológicos. No ha sido un enfoque que haya pretendido abarcarlo todo, pero evidentemente que al plantear el concepto de un sistema protector de la vida humana en comunidad ecológica se ha debido de transitar aspectos atinentes a la conformación de toda cultura e institución inserta en el medio ecológico.

De esta forma es que asumimos en la primera parte del trabajo el horizonte histórico, en la segunda el económico, para en la tercera entrar al sistema ético, y desde este complejo interrelacionado, remontarnos a la cuarta parte del trabajo en una política crítica que subsume positivamente la ética y toda elaboración precedente. Subsumir significó aquí integrar articuladamente parámetros principales, no contener exactamente todo lo precedente, que implique, por ejemplo, refutar elementos de la política y que por ello deduzcamos que se refutan automáticamente en la ética, la económica y la histórica.

Por otro lado, y aumentando la dinámica analéctica, los cuatro trabajos finales son críticos con respecto a dicha estructura. Desde ellos se llevan a cabo aportes que pretenden ser, valga la imagen, como rayos que a la vez que iluminan el conjunto de la investigación, rompen el posible y a veces inevitable ontologismo que puede surgir luego de un recorrido estructural de este tipo, ya que suele generarse la **apariencia** de que nada puede incluirse una vez presentada dicha elaboración. No ha sido esa mi intención. Lo que estos ensayos no rompen es la idea de crítica como proceso permanente, muy por el contrario, la abonan de manera constante.

Con todo ello la lógica que conforma el *corpus* se constituye de manera abierta desde una visión dinámica de la vida en mutación, cambios, transformaciones permanentes. De esta forma un sistema de elaboración es analécticamente conmovido, lo que puede arrojar diferentes resultados, estos pueden ser: para disgregarse a una nueva forma, para enriquecerse, para complementarse, o para pasar a una re-formulación distinta etc. Pienso que he podido conformar un conjunto analéctico aun más inserto en la propia lógica de convergencia y divergencia propuesta, debido a que se muestra un desarrollo estructural como a su vez posibles dislocaciones inclusivas a dichas estructuras desde viables ventanas que pueden y deben abrirse para transitarlas siendo consecuentes con lo elaborado. Los ensayos finales externos a la estructura como los aportes internos, por ejemplo, en la ética, reafirman la dinámica recreativa analéctica del institucionalismo que proponemos.

La concepción y noción de vida que he trabajado ha transitado diferentes horizontes, estos son el de vida histórica, vida económica, vida ética, vida política, vida ecológica con el fin de mostrar un sistema posible de amparo. En estos respectivos campos se han analizado problemáticas específicas. En el primero emerge el confronte de horizontes históricos-culturales en donde el opresor afecta al oprimido y desde donde se llevan a cabo las críticas pertinentes. En el segundo he confrontado la idea de trabajo vivo a la del trabajo asalariado como una negación a la fuente concreta de producción y reproducción de la vida comunitaria, como también he llevado a cabo otras deconstrucciones pertinentes. En la tercera he avanzado en una primera gran integración ética. El adjetivo se debe a los elementos que reúne y no a una valoración. Aquí aparece el horizonte de la ética crítica como horizonte de vida y cultura profundamente afectado por acción y efecto de la aculturación eurocéntrica. Pero trascendiendo el momento crítico negativo-deconstructivo, nos internamos en la primera base de multifundamentación ética que nos posibilita recuperar articulaciones necesarias para el reestablecimiento de la vida humana. En la cuarta parte con un carácter práctico y concreto he

integrado lo elaborado previamente a través de nociones específicas (históricas, económicas, éticas) conjuntamente a un panorama terminológico que nos posibilita concebir una política crítica para la vida comunitaria-ecológica y que considero imprescindible para actuar en una política coherente con estos intereses.

Amparo de la Vida, ¿porqué tal inquietud? Frente a los pesados, densos y contundentes hechos históricos de estos últimos 520 años, podemos comprobar que se encuentran en jaque las culturas particulares y el horizonte completo de la existencia que posibilita la vida cultural y ecológica. Me he planteado un complejo marco conceptual desde donde poder visualizar, abordar y tratar el problema de la negación de la vida en su conjunto, abordando paralelamente un sistema crítico-autocrítico de conceptos de cuidado de la vida. Criticar lo que destruye es un necesario comienzo negativo del cuidado y tomar una actitud-acción de cuidado con vistas en principios y postulados tales es un necesario comienzo positivo.

El problema de la negatividad histórica no es un hecho menor ya que desde y sobre ella operan las instituciones con sus principios definidos muchas veces apaciguando y muchas otras agravando el contexto. Hay una acumulación residual-originaria que atraviesa las épocas. Si hacemos una reconstrucción del proceso de exclusión, como hemos dejado constancia, nos debemos retrotraer a lo que nos expresa el código de Hammurabi, recordemos: el niño huérfano, el anciano, la viuda. Por otro lado y avanzando en el tiempo tenemos al esclavo, al extranjero, al hambriento, al conquistado, al derrotado, al enfermo, al condenado injustamente etc. Este proceso de exclusión llega a su pico máximo en la época moderna con una multiplicación de subjetividades y culturas sumidas en la dominación y la pobreza. Pero es a partir de la contemporaneidad, del Siglo XX que todavía tomamos conciencia de una nueva exclusión de otras características. El proyecto moderno excluye a la vida en su sentido ecológico y cultural salubre. Decimos que es de otras características porque las condiciones de existencia que posibilitan las vidas particulares de minerales, plantas, animales, humanos se degradan de tal manera que se llega a una encrucijada y riesgo concreto de extinción<sup>1214</sup>.

Se ha excluido a la vida y se ha favorecido los proyecto economaníacos, econocráticos, belicosos, es decir, se ha reproducido el capital en detrimento de la vida, inmolando día a día las condiciones de existencia al fetiche de la producción. De esta manera el capital se enfrenta a la vida misma, no meramente a una cultura u horizonte histórico particular. ¿Cual es la función de la filosofía como la entendemos aquí? Posee una función liberadora, de denuncia de este *factum* límite o paroxismo, y de anuncio de una propuesta que llama a la reflexión y a la acción en mutuo abono para el resguardo de la vida.

La vida subjetiva, las culturas, la naturaleza tienen una larga e infinita sed de una vida salubre, apacible, feliz. Estas motivaciones pueden constatarse en esta circunstancia en donde la negatividad histórica no tiene precedentes debido al grado de destrucción que opera a nivel ecológico, cultural, espiritual. Dentro de un contexto global de profunda crisis institucional se hace imperioso re-pensar los fundamentos de nuevos tipos de institucionalidad desde otras alternativas, por ejemplo, como la propuesta aquí. Por ello desde esta opción he elaborado otros conceptos como es el de institucionalismo analéctico o *anápolis* desde donde represento esta propuesta, que llama a la reflexión y acción en *pro* de cambios positivos y constructivos.

Trans-eurocentrar es una función de la filosofía crítica. Con estas ideas pienso que aportamos y avanzamos en tales concepciones con color local y actual. Hemos desandado la violencia arquitectónica del eurocentrismo, desarmando capa por capa y planteando otros niveles y articulaciones posibles. “Lo que parece utopía, es posible, pero esta confianza no le es dada más que a quien hace cuanto puede” (Jaspers, 1958: 33), guiado por los sueños, las esperanzas, esos que son como el calor del Sol.

---

<sup>1214</sup> “25.000 ojivas nucleares amenazan nuestro sueño” nos expresó Fidel Castro Ruz el 10 de Febrero de 2012 en el Palacio de las Convenciones de la Habana.

No estamos aludiendo a algo irrealizable, sino a algo no hecho, a responsabilidades no asumidas, olvidadas, dejadas de lado. Estamos hablando de algo que se debe y se puede hacer con vista en postulados y principios que impulsan la realización de opciones constructivas, que pueden mejorar la vida de los sujetos en comunidad a la vez que preservar el medio ambiente. Los postulados orientan e impulsan la realización y la rectificación. Son parte del conjunto, no se los puede aislar puntualizando meramente su irrealización perfecta y acabada. En el marco relacional orientan, atraen, motivan etc. No planteamos hacerlos acto puro, ya que de esta manera negaríamos la acción y sería así una *atopía* y no *eutopía-biotopía-anatopía* en donde los diferentes niveles poseen distintas funciones y articulaciones para con-formar un posible conjunto de realización. En la articulación de niveles he encontrado la posibilidad de explicitar una dinámica vital de rectificación constante y que a su vez nos permite un proceso de actualización de derechos, de obligaciones, de justicia etc. permanente. Esta articulación de niveles es humanamente posible y factibiliza la opción de construir un buen lugar (*eutopía*), lugares que se relacionan (*anatopía*), lugar de vida (*biotopía*), como una vida justa, verdadera, buena, bella, salubre.

En mi investigación anterior pude precisar los momentos iniciales del método, para en la actual pesquisa detenerme en el análisis arquitectónico como la instancia de mayor complejidad del método, en donde este adquiere un estatuto arquitectónico institucional instituyente para el desarrollo y cuidado de la vida en comunidad ecológica. Me he movido en un frente disciplinar tanto filosófico, histórico, pedagógico, económico, político etc. que ha posibilitado la construcción de una visión-opción institucional arquitectónica de resguardo de la vida comunitaria-ecológica. Es una visión, una opción, una alternativa, no algo que obligadamente haya que adoptar. Por otro lado, Dussel piensa en una teoría que sea fuerte, que parta de las experiencias populares y canalice las inquietudes críticas de las experiencias (*praxis*) desarrollando potencias liberadoras que hagan recobrar las esperanzas de mejoramiento de la vida.

A continuación plantearé una propuesta de integración y articulación partiendo desde **A)** el primer ensayo crítico pasando por **B)** el segundo ensayo y **C)** el cuarto, para realizar un balance de la estructura sistemática en **D)** ética y **E)** Política, cerrando con **F)** el tercer escrito crítico que nos proporciona el concepto de salud como un aporte para reflexionar dicho sistema.

**A)** A la hora de esbozar modelos alternativos de re-educación ecológica, ética, política e intercultural para la vida es imprescindible anteponerlo a la estructura en acción (*in acto*) que amenaza con las posibilidades de existencia y que he denominado de manera circunscrita como espectro eurocéntrico de los países centrales con sus distintas dimensiones que desarrollé y ante lo que lo he cotejado frente a una comunidad de pensadores críticos. Se trata de una propuesta institucionalista ética-política de amparo de la vida sin perder de vista las dificultades concretas a las que se enfrenta cotidiana y permanentemente. En este caso el modelo arquitectónico a suplantarse es el eurocentrismo que es uno o tal vez el problema mayor de nuestra época.

El eurocentrismo se ha edificado en una paradoja existencial y espiritual permanente, y que es esencial en su constitución: Sin el 'otro' jamás habría podido erigirse. Este proceso eurocentrista desde que ingresó a Iberoamérica, o *Abya Yala*, hasta nuestros días convive con culturas aborígenes, además, también con las culturas africanas que desde la época de la conquista han ejercido una influencia que fue, es y será relevante, dejando su impronta en todos los niveles de la cultura latinoamericana, como en el arte, la música, la danza, la filosofía, la *política*, la *economía*, la historia etc. Entonces, desde la política al arte y desde el arte a la economía, como a la cultura en su integridad, están influenciados por estas inter-relaciones e intra-relaciones inter-étnicas e intra-étnicas convergentes y divergentes. Este es un proceso que ha configurado un contexto de desacralización universal, el primero de la historia

humana. Al ser matadas las diversas *etnias* desaparecen diversas opciones culturales, económicas, espirituales. Al ser matada la naturaleza desaparecen el cuidado integral cosmológico de la vida.

Por un lado, tenemos que la globalización neoliberal ha homogeneizado y hecho abstractas diversas formas de riqueza incluida la naturaleza transformando a las naciones en sus monederos para su ventaja comparativa y a la **vida** en una gran moneda de cambio. Este globocentrismo es una modalidad del occidentalismo y se impone como otra naturalización del mundo capitalista efecto del mercado. Decimos en este caso globalización y no mundo ya que la globalización con su creciente homogeneidad tiende a borrar el mundo como diversidad, es decir como lugares (A. Escobar), y es en este caso que la egósfera-eurósfera fagocita a la ecósfera-biósfera. Por lo tanto *la defensa de los lugares o topos interculturales* se convierte en una viva y ferviente crítica al capitalcentrismo.

La defensa de los lugares se transforman en proyectos de ecología política para el proceso y progreso de des-marginalización y recuperación de la vida de las culturas, la naturaleza y la economía dentro de la construcción de un nuevo mapa de la vida y no de explotación desarrollista que transforma a la naturaleza y a todo en mercancía. De esta manera el post-desarrollo implica, en mi interpretación, un fuerte desarrollo, pero esta vez, de la ecología, de la economía de amparo, de la ética, de la política noble, que es desde donde se pueden conformar nuevos caminos de vida integrados y armónicos entre naturaleza-cultura-comunidad-economía. Fuera de la marginalidad la tierra y las culturas son igual a vida, de lo contrario es idéntico a mercancía, a asimetría.

Para pensar en un lenguaje común de descolonización se requiere de una forma de universalidad que no sea producto de un diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de derecha o izquierda, impuesto por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en nombre del progreso y la civilización. En oposición a estos universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas que subsumen/diluyen lo particular en “lo mismo” tenemos opciones como la de Grosfoguel, desde su estilo aglutinante conceptual, se propone una nueva forma de universalidad llamada **diversalidad radical universal descolonial anticapitalista** como un universal concreto que deconstruye un universal colonial, respetando las particularidades locales en lucha contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos.

La diversalidad como nuevo horizonte es lo que se visualiza como proyecto de liberación. Estas diversidades de proyectos deben ser históricos, descoloniales epistémicos/éticos, económicos etc. Grosfoguel para este acometido propone una fusión entre la transmodernidad de Dussel y la socialización del poder de Quijano. La transmodernidad de Dussel encuadra la razón ética originaria del otro, pobre, víctima, que atraviesa todo el sistema de inclusión en la nueva época que debe construirse, no es en este caso el sistema eurocéntrico donde la víctima está excluida arquitectónicamente sin participación. Esta razón ética-política originaria atraviesa todo el sistema *b* como una razón transversal expresándonos con Wolfgang Iser. En sintonía, también, con Mignolo este universal es pluriversal (Mignolo 2000), como un universal concreto que incluye todas las particularidades epistémicas hacia una socialización del poder descolonial transmoderno. Estos planteos confluyen con la idea de Dussel de universalidad analógica.

El prisma o conjunto de ideas críticas que hemos expuesto en este trabajo frente a la estructura espectral del eurocentrismo apoyan nuestra idea de un institucionalismo analéctico debido al aire de familia que los reúne.

**B)** En nuestro proceso crítico y destructor de la estructura histórica eurocéntrica introduce otra primera modernidad temprana tardía al análisis que proporciona Dussel en Política I ampliando la plataforma de la geopolítica mundial. Vimos una primera modernidad temprana con dos facetas paralelas que van de 1492 a 1630. Ellas son *a)* el proyecto español

con el origen Atlántico de la modernidad y a') el proyecto portugués que abarca África occidental y lo afro-atlántico; y una segunda modernidad temprana que va de 1630 a 1788 y que es el comienzo de la hegemonía de las cristiandades del norte de Europa. Una tercera modernidad que comienza con la justificación filosófica de la primera revolución burguesa que concentra la puja y la permanente dinámica contradictoria reconfigurante que des-plaza a Holanda y que Inglaterra termina hegemonizando a su favor. Luego tenemos una primera modernidad madura que abarca la expansión de la revolución industrial que va de Inglaterra y Escocia principalmente a Francia y toda Europa. Aquí se suma la revolución burguesa continental en Francia y su nueva hegemonía por sobre Inglaterra, y con todo ello se concreta el dominio mundial de Europa incluso por sobre China, como no lo había podido hacer antes de estos acontecimientos.

Así, se desmitifica lo de “mundial” del dominio concreto europeo, ya que éste no tiene quinientos veinte años como siempre se afirmó de manera distorsionada, sino tan sólo algo más de doscientos años. El **modo de vida moderno** iniciado en 1492 posibilita el eurocentrismo propiamente con escala planetaria. Por último, una segunda modernidad madura que tiene a *Königsberg* particularizada, pero en una localización dentro de un conjunto de ciudades de la *Hansa* en un espacio político marcado por la caída del Sacro Imperio Romano Carolingio que brilló desde Noruega y Dinamarca, debido a la expansión de los vikingos, a los normandos y que, comercialmente, mediante la confederación hanseática, unía numerosos puertos y ciudades.

En este conjunto introduzco otras modernidades al análisis que propone Dussel de la historia mundial y crítica. se trata de otra **primera modernidad temprana tardía**. Veamos, pues, porqué. Lo de “temprana” de esta modernidad es porque comienza con la exploración de Australia sólo catorce años después de la conquista y colonización de América y sólo ocho años después de la exploración y vascodagamización del África a través de Mozambique. Lo de “tardía” de esta modernidad temprana se debe a que recién se va a consolidar el intento de conquista con otro *ego conquiro* (yo conquisto) a partir de 1605. El proceso que comienza en **Australia** esta incluido, contextualizado, situado y localizado dentro del horizonte de las cristiandades del sur de Europa que son las hispano-lusitanas. Es decir, que está enmarcado dentro del proyecto expansionista español con otro sujeto conquistador (Quirós), proyecto que une el Atlántico y el Pacífico hacia el este. Aunque este hecho recorre todas las modernidades y llega hasta el presente.

Al analizar el problema del sistema global de conquista, nos quedan más claras las “reales” dimensiones geopolíticas que posee desde su origen. En este sentido había criticado a Dussel, ya que él sólo habla de América, África y Asia excluyendo a Oceanía debido a que se atuvo demasiado a la inversión del esquema hegeliano. De esta manera, descentramos la trinidad continental colonial para hablar de una cuaternidad continental colonial.

Dicho globo como si fuera una caverna se ha ampliado, y a partir de los Siglos XV-XVI-XVII abarcó y envolvió (en-globalizó) a todo el “mundo”. El mundo deja de ser un *cosmos* (orden bello), *pachamama* (madre tierra, madre naturaleza) para reducirse a una mera concepción estratégica y geopolítica mercantil. El mundo se ha empequeñecido, atenuado, ahogado porque lo que se ha globalizado son los vectores particulares de un sujeto (parte) que se pone como todo, no posibilitando que el todo con todas sus partes se integre, sino más bien lo contrario: extirpándolo de la faz de la tierra. En vez de un *cosmos*, por referirme a una posible interpretación, este sujeto *ego-eurocéntrico* ha generado un **caosmos**.

Los efectos no tardaron en emerger de los *egos*, de las conciencias en gestación. Los holandeses, que ya habían incursionado por aquellos parajes, se decidieron luego de la expedición de Abel Tasman, quien dio a conocer a mitad del Siglo XVII la región occidental de la Nueva Holanda, que es el nuevo nombre que pretendieron imponer a Australia, desplazándole el topónimo que Quirós (proyecto español) había impuesto anteriormente. Aquí,

a la segunda modernidad temprana que propone Dussel y que abarca de 1630 a 1788 y que comprende a las cristiandades del norte de Europa como modernidad post-hispánica agregué, dentro de este contexto, **otra segunda modernidad temprana paralela** con respecto a Holanda y su proyecto Atlántico hacia el este, paralelo al de América pero esta vez hacia Australia, denominada también por ellos “la Nueva Holanda”.

En 1688 los ingleses comienzan su período de arribo con el bucanero William Dampier. Los primeros colonizadores de la Nueva Gales del Sur fueron los convictos que en 1788 desembarcaron en Bahía Botánica (*Botany Bay*) que es un lugar, cercano a donde se asienta actualmente la ciudad de *Sydney*. Aquí es necesario agregar **otra segunda modernidad temprana paralela** con respecto a Inglaterra, con su proyecto hacia el este paralelo al de América, pero esta vez hacia Nueva Holanda, trocando su nombre por “Nueva Gales del Sur”, como anotamos.

Los ingleses fueron quienes organizaron las expediciones marítimas más equipadas que se habían conocido hasta ese momento. Estuvieron a cargo del capitán Cook, quien comandaba las naves que explorarían la parte sur del Océano Pacífico; él despejará los “misterios” e incógnitas seculares-rapaces en el **discutido** continente austral llamado por Quirós “la Cuarta Parte del Mundo”, la incógnita *Terra Australis* que debía cubrir toda la parte meridional del globo que se diseña en los mapas y monedas de la época. Desde esta plataforma *Australis*, la cual si se comprobaba su existencia, según Quirós, le permitiría ascender a la cúspide como la mayor potencia territorial y política a la nación que se apoderará del inmenso continente.

El proyecto inglés es el que se va a consolidar y que denota gran significación para nuestros días. Este proyecto inglés es el que atraviesa, desde la culminación de la Revolución inglesa en 1688, **otra tercera modernidad temprana**, como la primera modernidad madura, con la expansión de la revolución industrial hacia Francia y hacia el resto de Europa. También atraviesa el momento de la Revolución francesa para llegar hasta la segunda modernidad madura, período que comienza en *Königsberg* y el conjunto de las ciudades hanseáticas. De esta manera, pienso que hay **una tercera modernidad madura** que se va a extender contemporáneamente hasta el presente en lo que se conoce comúnmente como “*Commonwealth*” (comunidad británica).

Sin duda, es con el *ego* Cook que se consolida el punto de partida para establecer una colonia en Australia. El gran “desarrollo” moderno se lleva a cabo combinadamente produciendo el subdesarrollo del milenarismo pluricultural de esta tierra. Es recién en 1851, con el descubrimiento de las minas de oro que no pudo reportar Quirós y la importancia que tomó la cría de **ganado** lanar, que se desató tal “desarrollo”.

En 1901 las seis colonias Nueva Gales del Sur, Victoria, Australia Meridional, Australia Occidental, *Queensland* y Tasmania se con-formaron en Estados que son los que, agrupados, forman conjuntamente la “comunidad” de “iguales” de John Locke, el *Commonwealth* de Australia. Los Territorios de Australia del Norte y de la capital recién en 1911 se unen al *Commonwealth*. Esta re-configuración geopolítica de Australia provocó que durante las dos guerras mundiales se mantuviera al lado de Gran Bretaña “prestando” importante obligación servil para la causa aliada.

C) Avanzando sobre la estructura histórica de nuestro continente “latinoamericano” inicié un proceso de des-encubrimiento-*deschave* o desenmascaramiento de las visiones independentistas tradicionales latinoamericanas. Dichas concepciones parten, en general, de 1810, 1808, o a lo sumo de 1806, respondiendo a una óptica latinoamericacentrista (criollocentrismo) imbuidas de eurocentrismo, con el anhelo de liberarse del opresor pero pareciéndose al mismo en algunos sentidos. Por otro lado, no negamos este proceso, sino que lo abrimos de su centrismo prejuicioso que excluye a la independencia haitiana de la historia “grande”. La primigeneidad del elemento cultural radical negro-mulato en *circunstancia* de esclavitud, nos permite re-visualizar dicho proceso de liberación con otra significación,

amplitud y continuidad. Hoy, todavía, este hecho causa sorpresa ¡cómo los esclavos iban a realizar una revolución a considerar! Esta épica excedió el pluscuamperfectismo de la “inteligencia” o *¿inteligentzia?* de propios y extraños.

Si se analiza el Proceso de la Independencia latinoamericana, en las enciclopedias, diccionarios enciclopédicos, manuales e incluso en libros de historia se pueden encontrar, como ya adelantamos, en más o en menos, secuencias que comienzan con concepciones criollas-europeas acerca de la historia, y que más allá del criollo no se integran las luchas *primigenias*, tanto, aborígenes en primer lugar, como afros en segundo lugar, para concebir un proceso de liberación mucho más amplio y radical.

Aquí es en donde entra a jugar un rol principal el *hecho del trabajo vivo afro*, desde donde *germinan* y emergen otras acciones e ideas que se encuentran más acá y más allá de las acciones e ideas venidas de Europa. Dice Laënnec Hurbon que, empujados por el hambre, los malos tratos o, sencillamente la necesidad de libertad, los esclavos huidos partían hacia las montañas de *Bahoruco* para unirse a otros compañeros con los que formar nuevas instituciones y comunidades económicas, políticas y culturales, y sobre todo espirituales agregamos nosotros. Remarco esta expresión porque me permitiré realizar una observación crítica a esta hipótesis de Hurbon. Esta observación crítica la desarrollé en el punto *g* del escrito sobre Haití. Aquí me remito, solamente, a invertir, basado en Henry Broughman, Marcus Rainsford y Jn Anil Louis-Juste, el orden del pensamiento de Hurbon expresado en esta cita que traje a colación. Acorde al proceso haitiano sostengo que empujados por el espíritu de libertad plena, el hambre, la injusticia del destierro y los malos tratos, los esclavos que lograban escapar se refugiaban en las montañas de *Bahoruco* como un lugar de resurgimiento **espiritual**, económico, político y cultural de sus instituciones y comunidades. Es decir no es necesidad y libertad, sino espíritu de libertad y necesidad lo que promovía la construcción de una mejor vida.

En 1750 los cimarrones llegaban a más de 3000 personas. Empiezan a renacer sus culturas en las montañas, a través de las danzas, cantos, mitologías, rituales, prácticas terapéuticas, con un desarrollo de la lengua criolla (*créole*) inspirados todos en las formas de *vínculo* africanas. De esta manera comienza a brotar la espiritualidad contenida de antemano en ese *trabajo vivo afro*, y así el *trabajo vivo* se libera y comienza nuevamente a *danzar*. Toda esta espiritualidad se conjugaba en el *vudú*, el cual favorece al sentimiento de unidad e identidad común. Que otra cosa iba a ser tan fundamental para ellos, sino era la posibilidad de reconstruir su propio y milenario mundo espiritual-cultural.

Este proceso revolucionario del *vuduizante trabajo vivo* lo dirigen los nuevos generales “negros” y “mulatos” como son *Dessalines, Pétion y Christophe*. A raíz de este intenso y arduo *proceso* “negro-mulato” se proclama la independencia el 1º de enero de 1804, y el país logra construirse libremente y retomar hasta su antiguo y autóctono nombre *Taíno*, el de Haití *a manos* de los primigenios y libertarios “negros” y “mulatos”. Triunfa, de esta manera, la primera revolución esclava de la historia humana, y se constituye el primer Estado independiente “negro” de Latinoamérica y del sistema-mundo, desde una revolución hecha por esclavos.

Nos ha interesado redescubrir esta impronta filosófica del proceso revolucionario de *Ayiti* que vemos reflejado en el *Vivir libres o morir* y en el *Vodú*, y que a nuestro parecer el análisis de L. Bethel y E. Grüner son insuficiente a este respecto. Para Bethel la revolución haitiana es un epifenómeno de la Revolución Francesa y omite elementos propios de la cultura *Aysien* como el que estamos remarcando aquí. En el caso de Grüner acordamos con el trabajo de visibilización crítica del hecho haitiano pero no compartimos, entre otros elementos, el hecho de remarcar “la *haitianidad* de la Revolución francesa tanto como la *francesidad* de la Revolución haitiana”. Dicha *francesidad* se hace presente mucho mas adelante, pero no en el periodo que va de 1704 a 1751 cuando *Makandal*, bajo el manejo de las plantas y talismanes

dirige a los esclavos, logrando cercar a los amos y sentando las bases de todo el proceso en el principio taino vivir libre o morir y no en la *liberte* del neo-ciudadano. Este núcleo es el que remarcamos como germen de la revolución haitiana. Está muy lejos de nuestro análisis postular un puritanismo o fundamentalismo haitiano, sino todo lo contrario, redescubrir elementos decisivos y propios de dicho proceso, y que a su vez nos impidan caer en relaciones latinoamericocentristas.

Tampoco dejamos de destacar que Napoleón antes de ser vencido por los españoles en 1808, fue derrotado por los haitianos en 1802. Para el pensador haitiano Jn Anil Louis-Juste “la filosofía del bienestar libre es un modo de vivir opuesto a la modernidad colonial o neocolonial”. Pero ¿cuál es el espíritu de esta filosofía? El lema *vivir libres o morir* es su primer principio institucional e instituyente. Inicio de toda una otra filosofía espiritual, ética y política. Juste nos señala que este lema ha sido tomado de los *tainos* y *arawakos*, es decir los aborígenes de la original isla. Encarna una filosofía de la cooperación comunitaria que vislumbra una “*modernidad humanista*” que muestra la posibilidad del encuentro histórico entre individualidad y colectividad. Nos dice Juste que tal filosofía del bienestar libre no es sino la libre individualidad. Realicé precisiones en esta concepción de libre individualidad en Juste, para evitar confusiones no deseadas a la hora de interpretarla. Dicha libre individualidad esta muy lejos del individualismo burgués y capitalista como puede resultar obvio. Dicha individualidad libre para nosotros alude a una individualidad que funciona dentro de una comunidad libre, esto es, una comunidad fuera de un régimen colonial-neocolonial y/o dependiente, sería como estar fuera de una sala de torturas, no se alude a un *topos urano* puro que resguarde de toda contradicción posible.

La filosofía del bienestar libre inhala su existencia desde la *praxis* del trabajo esclavo en Saint-Domingue restaurando el sentido más humano que denigran y destruyen las relaciones sociales desiguales y combinadas. La filosofía del bienestar libre asesta un golpe certero en el corazón de la combinación de las desigualdades y no sólo de las desigualdades, a secas. Este golpe se acierta desde la impronta geo-cultural del sujeto viviente que significa una propia filosofía de la experiencia para la liberación. Esta impronta cultural la señalé en el concepto de *vuduizante trabajo vivo*. Ahora completando dicho concepto lo marco como el *Libre y vuduizante trabajo vivo-danzante*.

Los primeros liberales, que habían abolido la esclavitud en Europa, dijeron en Haití, que estos esclavos eran *instrumentum vocale*. Según el Código Negro de 1685, los amos tenían derecho de vida y muerte sobre los esclavos, que estaban obligados a trabajar todos los días desde las 6 hs. de la mañana hasta la puesta del Sol. Este “orden infernal” es el que se pretendió reestablecer luego de 1806. Todo muy extraño a lo que el Congreso de *Bois-Caiman* había logrado agrupar para sus nuevas instituciones, esto es, la religión *vudú*, la economía agrícola de cuenta propia y la lengua criolla como *magma* que simbolizaban la filosofía de la libertad y el bienestar pleno.

Esta filosofía afro-haitiana conjuga de manera notoria la libertad y la necesidad sin que se autoexcluyan, como sí nos impuso y nos enseña la filosofía occidental kantiana. La libertad de la necesidad de transformación y la necesidad de libertad hacen germinar un mundo de amparo en un modo de estar y ser profundos, dispuesto a no cerrarse al mundo, sino a permanecer plenamente abiertos a la transformación que implican los nuevos tiempos, siempre y cuando ellos guarden el significado de la plenitud de la vida del sujeto viviente en comunidad. Se genera un mundo de amparo frente al infernal sistema-mundo del desamparo que el haitiano vive y sufre en espíritu y en carne propia.

Pudimos apreciar en detalle, desde el comienzo del trabajo hasta aquí, la impronta de Haití en la Historia latinoamericana y la posible influencia en la historia universal hegeliana reestructurando nuestro esquema histórico. Analizamos el hecho haitiano y lo conectamos con un contexto mundial marcado por la conquista y la colonización, así también como con el

contexto de la Revolución Industrial, de la Revolución Francesa y la Revolución Fundamental kantiana. Dentro de este contexto nace el *Discurso del método*, el *Nuevo Organum* y conjuntamente se va dando un proceso de luchas intra e inter-imperiales por la hegemonía. Este conjunto temático lo abordé a los largo del *corpus* del trabajo.

Por último describí cómo el nuevo Estado independiente se auto-fagocitó frente a sus contradicciones y no logró desarrollar los propios principios institucionales que habían logrado vencer en el proceso de liberación por la vida. Estos primeros jefes de estado intentaron reducir la influencia del *vudú* mediante persecuciones sistemáticas, volcándose por el catolicismo como religión oficial y desperdiciando la inserción que el *vudú*, a través de la lucha revolucionaria, había logrado en un siglo ininterrumpido de luchas. Estos nuevos líderes pensaron que el catolicismo como culto oficial, y esto lo señalamos con anterioridad, los ayudaría a tratar con los países europeos sobre una base igualitaria. Sucedió todo lo contrario, con el *plus* de que Haití se debilitaba en su identidad, con líderes que se escindían entre si y dividían al pueblo. Se acercaban, manejados por la tinta invisible del eurocentrismo, a *Escila* y *Caribdis*.

La energía del *Vivir libres o morir* y del *vudú* encausó el horizonte institucional y la producción económica y la política del proceso de independencia haitiano, bajo esta figura que hemos denominado del *libre y vuduizante trabajo vivo-danzante afro-haitiano*, con un éxito indiscutido hasta 1804, y en una lucha a muerte, por no ser plenamente extinguido, de principios del Siglo XIX hasta el presente.

¿Por qué tanto silencio entre Haití y la Historia? ¿Por qué tanto silencio entre Haití y Hegel? ¿Por qué aun mayor silencio entre Haití y la Filosofía? “La filosofía de la Historia de Hegel ha venido proveyendo de una justificación a las formas más complacientes de eurocentrismo”. En fin, el eurocentrismo es la creencia visible-invisible siempre presente como problema de nuestro tiempo.

**D)** Una vez asumido el denso contexto histórico en el que estamos insertos es que podemos comenzar a erigir nuestra propuesta. El concepto de Ética, como cultura o *ethos* antropológico cultural, atraviesa todo el trabajo y ello posibilita comenzar a concebir con claridad la dimensión política que tendrá que ser pensada conceptual, disciplinarmente desde su interioridad ahora situada en un contexto crítico al eurocentrismo y al latinoamericentrismo. Se trata de pensar ético-políticamente una universalidad abierta-liberadora desde el horizonte de la diversidad cultural en donde cada parte o cultura se integra a un todo armónico. No se trata de la universalidad hegeliana-husserliana del ideal total encarnado por un sujeto o cultura que debe imponerse por sobre el resto.

Tampoco hay una postura de mera oposición a las filosofías eurocéntricas, sino que hay una actitud de diálogo e intercambio, crítica y retribución que necesita, también dicha filosofía para abrirse. Sí hay una posición radical frente a la acción de violencia dominadora y colonizadora. No se trata de una lucha hegeliana a muerte, sino de encuentros para la vida. La lucha a muerte sintetiza necrolécticamente a la diversidad cultural, mientras que la anadialéctica propone una articulación material, formal, fáctica entre las culturas y ecologías para la vida. Por otro lado, en este proyecto, se trata de mostrar una historicidad previa a los fundamentos ontológicos (eurocéntricos), no de demostrar, ya que no se puede preceder, en la posición de Dussel, a las culturas con un fundamento externo a esas culturas o *ethos*.

Avanzando sobre el análisis de la objetividad impuesta, homogénea y opresiva nos comenta Dussel que, como la civilización el *ethos* se da en sistema, pero con una radical diferencia. El sistema de los instrumentos es objetivo, mientras que el del *ethos* es subjetivo y difícilmente cognoscible como plena transparencia. De esta forma el *ethos* es siempre previo a toda civilización impuesta y aculturadora. Esto quiere decir que las grandes formaciones culturales son configuraciones posteriores. Pensar lo histórico como antecedente es una posibilidad, entre otras, de concebir raíces de políticas liberadoras. No pretendo llegar, a este

respecto, a puntos plenamente transparentes, exigirlos en lo social, es caer en teleologismos inconducentes y que criticamos. Superar dicha dialéctica no es luchar de manera práctica para ser el futuro dominador, porque exigiría un nuevo dominado y así se trataría del infinito malo de Hegel.

Este nuevo proyecto, expresa Dussel, no es más que el proyecto del pueblo, **equivocamente mezclado** con la propia alienación en el sistema y que tiene un contenido nuevo que se **revela** al que escucha la voz ética del pueblo oprimido. En el caso particular haitiano que estudiamos, para entender lo que aquí se afirma, es el significado que guarda para la cultura africana, por ejemplo, el *Vudú*, como campo espiritual-ético-político de contención, proyección y revelación de un otro orden posible en cuanto siendo, en acto, vivible y en cuanto a futuro, factible ya que es como pretende seguir viviendo ese otro, es decir, ni más ni menos que en la propia cultura a su vez sincretizada. Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la razón del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva. Nuestra responsabilidad es descubrir los conceptos que nos permiten esclarecer hasta lo posible esos procesos.

En la dimensión escatológica del *ethos* se da una relación concreta “el rostro de uno ante el rostro de otro”. Los rostros de un varón y de una mujer, es la relación que se denomina erótica, siendo la misma una de las múltiples relaciones posibles y constituyentes del complejo mapa cultural o institucionalismo analéctico como he establecido. Por otro lado al asumir que procrear es dejar ser otro mundo nuevo es “ir pasando de exterioridad en exterioridad, de totalidad a alteridad discontinuamente, como por saltos, lo que hace de la especie humana una especie analógica: una especie histórica, no meramente ex-volutiva y dialéctica, sino propiamente dis-volutiva y ana-léctica” (Dussel, 1980: 44). Por otro lado ni el preceptor es autónomo e incondicionado, ni el hijo lo es por su parte. Ambos son momentos de la totalidad, pero ambos son al mismo tiempo exterioridad metafísica. Esa doble dialéctica analéctica constituye la anti-pedagógica o pedagogía de la liberación, situación eróticamente ana-edíptica y políticamente pos-imperial, filial y popular (antifilicidio y antiplebicidio). La pedagógica es una atmósfera de comunicación que **flexibiliza** a la conciencia para la liberación. Por ello dentro de la comunidad, la comunicación con el otro es una *paidogonía*, es decir, es una procreación en sentido ético, de una generación propiamente nueva, como proliferación de lazos comunitarios, de comunicación y no de dominación.

A su vez el fetichismo tiene una característica principal, que es atribuir al proyecto del sistema vigente una estabilidad ahistórica que nulifique, por lo menos en su pretensión, toda referencia a una totalidad mayor que la comprendida. Este es un aspecto importante del pensar analéctico, no porque tenga la real pretensión de totalidad, sino debido a que éste concibe que la lógica dominadora es inevitablemente reductora, mecanismo que presenta como totalidad. En el pensar analéctico se trata del otro más allá de la cultura de la mismidad, de la cultura unívoca y totalitaria, no es pura negatividad alienada, sino que como exterioridad meta-física actual o transcendentalidad interna en la totalidad vigente del ser del capitalismo mundial, aquí y ahora, dependiente, es proyecto de liberación en cuanto pulsión alterativa. La liberación *poiético*-tecnológico, en este marco, supone, para que sea real, la liberación económica, política e ideológica, pero al mismo tiempo, la liberación material es el supuesto de la plena liberación en las otras instancias.

Dentro de este ámbito un importante objetivo de esta tarea es liberar a la tecnología de su relación de subsunción para la opresión del otro, es liberarla para la humanidad, para que el hombre libere su trabajo de la relación exclusiva de dependencia para con el capital, que no permite conformar una comunidad de **amparo**-hospitalidad y cuidado de la vida más allá de las meras relaciones sociales-formales y de competencia. De esta manera, entre otras cosas, se conseguiría ampliar el tiempo de recreación, de beneficios simétricos en la reproducción de la vida, de expansión del espíritu conformando, por ejemplo, una comunidad de “economía de

amparo” etc. Dice Dussel que de no liberar a la técnica para el hombre, para la comunidad, para la humanidad, los mismos seguirán siendo inmolados al fetiche del capital por medio de su corporalidad-materialidad en la máquina.

No es sino en el modo de producción fundado en el capital donde el pauperismo se presenta como resultado del trabajo mismo, del desarrollo de la fuerza productiva del trabajo. Esta es una característica antropológica-cultural anticomunitaria, que es intrínseca y esencial al modo de producción capitalista en su manifestación histórica. El carácter social del individuo está fundado en el valor de cambio, por lo tanto dicho carácter en el capitalismo es una posición perversa, antihumana, en donde se trabaja “junto” a otros pero no en comunidad. Así nos resulta claro que la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio.

El problema fundamental de la sociabilidad bajo el horizonte del valor es que los individuos en lo concreto permanecen abstractamente aislados y cosificados, por lo tanto no pueden subsumir el trabajo bajo su propio control redistributivo simétrico, comunitarizando el producto de su trabajo desde, por ejemplo, la asociación de trabajadores *éticos*. Un ejemplo extremo es el ámbito académico en donde las ciencias sociales debieran conectar relaciones y en cambio no pueden romper la abstracción social que provoca el aislamiento del salario cuando a su vez son funcionales al fetichismo político del sistema fundamentando dicha estructura.

De esta forma la totalidad del capital puede ser superada desde los ámbitos que trascienden su fundamento dominador. Dicha *utopía* no se totaliza como un sujeto objetivo, sino que se responsabiliza por la relación sujeto-sujeto solidarizándose en la trascendencia de la dialéctica de la violencia opresor-oprimido, hacia una anadialéctica de la construcción. La sencilla diferencia es que la primera profundiza la asimetría social, y la segunda profundiza la simetría para fundar, nutrir la comunidad. La simetría comienza y puede ser profundizada cuando el otro es tomado como sujeto, participante fundamental de la nueva sociedad, cuando se desplaza del centro de la escena a la tasa de ganancia y se pone a la vida ética como ejercicio comunitario. Por lo tanto, las condiciones de posibilidad para dicho bio-modelo son factibles. La ontología piensa el ser de “*lo mismo*”, que es sólo su ser no teniendo en cuenta al otro como otro y, a través de la economía política capitalista, lo impone como totalidad donde el otro sencillamente queda absorbido. Por lo tanto, piensa Dussel que dicha *utopía* no se realizará mecánicamente, por la necesidad ineluctable de la materia infinita y eterna; muy por el contrario, es fruto siempre de la acción histórica del hombre. Las inmensas mayorías de la personas que hoy son oprimidas, mañana *esperan* una nueva sociedad, que más que sociedad, como dijimos es comunidad para una nueva vida, para una vida mejor.

Nos dice Dussel que cuando el capitalismo subsume al trabajo vivo, el discurso de Marx muestra todas las determinaciones intrínsecas del capital, por eso la totalidad parece el último concepto “ya que absorbe casi todo su discurso posterior (el de los tres tomos restantes de *El Capital*)”. Pero todo se inicia, como hemos mostrado, desde el trabajo vivo que esta dentro del sistema para ser explotado y fuera del gozo de los beneficios que produce su propio trabajo. La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo exterior al sistema, el no-capital, la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. Este es también el punto de apoyo de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento de Dussel. Con el solo concepto de totalidad el oprimido como oprimido es sólo clase explotada; pero si se constituye también la noción de exterioridad, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado) como trabajo vivo no objetivado, puede ser pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente). La clase es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el pueblo es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad.

En definitiva de lo que se trata es de disparar contra los artificios actuantes-afectantes: la mercancía, la tasa de ganancia, la voluntad de poder en el circuito del capital, no contra las

personas. La *utopía* de una nueva sociedad, más allá del capitalismo, es un tema pertinente en América Latina guardando un grado de exterioridad ética, como tierra futura de las masas de pobres en pueblos miserables. Pienso que irá recuperando y a la vez cobrando mayor intensidad en la medida que las condiciones que posibilitan la existencia continúen decreciendo como hasta ahora en el marco de la emergencia de las culturas.

De esta manera he ido transitado un terreno, muchas veces escarpado, árido, abismal, pero muchas otras esperanzador, diverso, constructivo, en el que vamos abriéndonos camino hacia la arquitectónica ética, empezando a concebir un edificio, una institución, para este caso, no de piedras, sino de ideas que promuevan la posterior aplicación política, en su noble oficio, de mejores opciones factibles, al interior de un mundo que nos propone más crisis ecológica, cultural, espiritual etc.

La ética es constitutiva de la política. La ética no solo guarda relación de fundamentación con lo político, en sentido teórico, sino también una relación intrínseca con el movimiento político estratégico, en sentido práctico proporcionando marcos regulados éticamente para la acción. La ética, como las demás disciplinas, no puede evitar errores en la acción humana finita, pero sí es posible corregirlos desde una ética humana, comunitaria, superando reducciones, por ejemplo, de tipo weberiano. La ética tiene presencia, incluso, en un nivel estratégico, el más contingente de la política. Frente a la visión weberiana de lo *material* reducido a los valores de un grupo, lo estratégico pierde la base *material* como criterio inter-subjetivo de mayor universalidad y consistencia.

Es necesario realizar el ejercicio de intentar visualizar, desde un inicio, la estructura de la política en la base ética como raíces que dotan de contenido para una política humanizante. Es preciso notar cada célula ética en la política, como advertir, el despliegue político de la ética pero sin caer en la equivocación de la identificación de un campo con otro. Esta consecución activa habilita institucionalmente el horizonte ético, este es, el de producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida en comunidad, ecológica, inclusiva, desde donde se comenzará a erigir la primera base multifundamental del institucionalismo analéctico o *anápolis* y que deberá ser operado con una política crítica propia en instituciones concretas.

La *Ética* (1998) ha partido del principio *material*, y esto le valió para ser criticada como vitalista, darwinista, materialista, etc. Según ha expresado Dussel, se corresponde con una opción pedagógica de exposición que nada tiene que ver con estos rótulos. Es sencillo, ninguno de los principios opera como instancia última. Esto es una novedad en el pensamiento ético. Al integrar el momento de factibilidad, los tres principios sin última instancia posibilitan la articulación y la relación simétrica. Si uno fuera la instancia última de los demás, no hay articulación ni relación simétrica, sino relación asimétrica y supeditación de uno sobre otros. Con la articulación simétrica se logra una unidad compleja, en la que cada uno co-constituye al otro formando lo que se puede llamar norma, acción, *praxis* o las estructuras del sujeto éticamente bueno del institucionalismo analéctico.

Dando un paso más, a la *Ética de la Liberación* le interesa en su estudio sobre Kant, que éste tuvo, dentro de todo, conciencia explícita de la necesidad de articular lo formal con lo *material*, pero tal iniciativa no será llevada a cabo con seguridad, ya que, como se ha venido diciendo, lo *material* ha quedado definido de manera ambigua-reductiva, refiriéndose casi exclusivamente a los sentimientos como inclinaciones irracionales, meramente negativas derivadas de la maquinaria corporal, desprovista de racionalidad por sí misma, siendo en cambio racionalizable, matematizable sólo como *res extensa*. Aquí es donde la *Ética de la Liberación* se separa de Kant, para pasar a construir con intención universal y racionalmente el nivel material en una suerte de **arquitectónica invertida**. Otro elemento que esta *Ética* le señala a Kant, es su grave error de pretender realizar su desarrollo a partir de un sólo y único principio, y critica esta intención como una pretensión ilusoria en la cual además siguen cayendo muchos escritos éticos y morales actuales. Desde la *Ética de la liberación* se insiste en

que no se puede construir una Ética con un solo principio, ya que por más que sea un principio necesario no será jamás suficiente.

Por otro lado y dentro de esta arquitectónica invertida el concepto de *voz-ética* lo he propuesto para avanzar sobre lo que ha planteado E. Dussel y para re-significar y conceptualizar mi interpretación de lo que el autor solo nombra como “escuchar la voz del otro” o “saber-oír”. Esta voz, que hay que saber escuchar y saber oír, es una *voz-ética* (palabra y contenidos diversos) que a la vez que interpela al sistema, desde lo difuso o lo nítido de sus sonidos o conceptos, fundamentalmente nos compromete, responsabiliza y solidariza en no reproducir la dialéctica ontológica asimétrica del sistema. Esta voz-ética es mestiza, ya que es, también, un principal canal de expresión de esta cultura sincrética-mestiza latinoamericana que nace en el Siglo XV como los hijos de Malinche, Hernán Cortéz, Makandal etc., siendo una cultura mestiza que posee 520 años, como la primera nueva cultura de este sistema mundo. Como cultura mestiza iniciada en esta forzada modernidad es la más antigua con respecto a los demás continentes de Asia, África y Oceanía.

La vida humana tiene la racionalidad como constitutividad *intrínseca* y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una astucia de la vida. La vida humana nunca es lo otro que la razón, sino que es la condición absoluta *material* intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida y la vida como lo irracional, en el caso de tantos racionalismos reductivistas, porque en ese caso se cae en una falacia contraria y tan mortal, en cuanto posibilita la muerte del sujeto humano, como la del vitalismo irracionalista. Se trata de evitar todo tipo de reduccionismos vitalistas, racionalistas, historicistas, etc. Influenciado por Schnädelbach sostiene Dussel que “defendemos entonces, que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última referencia de verdad, y como condición absoluta de su posibilidad, a la vida humana”<sup>1215</sup>.

Ambos hechos tienen en común una realidad cerebral que los conforma y a la vez es constituida. En este caso, se trata de una realidad filosófica co-constituida sin última instancia y de manera fundamentalista, desde donde es posible hacer transdisciplinariamente una neurofilosofía útil para las éticas. El “tengo hambre” es posible por el organismo, el saciarlo, por el múltiple reconocimiento, y la saciedad relativa, por el acto; sin alguno de estos elementos conjugados el desarrollo de la vida no sería posible. No se puede seguir de todo lo dicho ningún tipo de fundamentalismo ni reduccionismo, sea material, formal, o práctico. Se trata de no caer en monismos, dualismos, reduccionismos ni meros relativismos, sino de lograr una visión integral de unidad del ser humano, a su vez siempre actualizable.

No sería éticamente coherente que la norma ética, el acto humano, la microestructura, la institución justa o sistema de eticidad pueda contradecir el principio enunciado. Por otro lado, es un principio obviamente **mejorable** en su formulación, pero no falsable aun teniendo en cuenta la incertidumbre común de la razón finita, porque de serlo, se perderían los contenidos éticos de la falsación y se caería en una contradicción performativa. “Es el principio de verdad práctico por excelencia” para nuestro filósofo.

Por otro lado la producción de la riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de ésta, el ser humano y la naturaleza, sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva, la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede, sino tender a la disminución de las fuentes de la riqueza.

Además de la ciencia, como mediación ante la imposibilidad de vivir la realidad como totalidad (Hinkelammert) inmediata, aparecen también las mediaciones tecnológicas e institucionales. A partir de la imposibilidad humana de vivir la vida en estos términos, aparece

---

<sup>1215</sup> Dussel, *Ética* 1998, Trotta, pp. 618-619.

la institucionalización como imprescindible. Es la necesaria mediatización de la vida humana, cuya libertad plena es no tener que recurrir a tal institucionalización. Las instituciones, ciencias, tecnologías, no son *a priori* de existencia del sujeto viviente, sino que son “muletas” imprescindibles, dada la imposibilidad de una sociedad humana ordenada por la espontaneidad de la relación entre sujetos, por eso, son subsidiarias. Si no son tratadas así devoran al sujeto. No deben fagocitarlo, sino posibilitar el horizonte de vida del sujeto en comunidad, que por su lado también Hinkelammert explicita como principio material universal de una ética que juzga la posibilidad o factibilidad ética del mero criterio de factibilidad técnico-económica que subsume a dicho sujeto tomándolo como medio.

El sujeto viviente comunitario pone fines a las mediaciones que orientan la realización-reproducción de la vida. El sujeto técnico finaliza la razón instrumental, llevándola a su plenitud, reproduciéndola, conjugándola, consigo mismo, con sus propios intereses. Por otro lado Dussel, basado en Marx, distingue claramente que la **vida** no es un fin, sino el **modo** de realidad del sujeto, que abre ámbitos desde donde se ponen los fines. El sujeto es un ámbito abierto por la vida en su proceso y es la *razón reproductiva* de dicho sujeto, que Dussel ha llamado razón práctico material, y que puedo llamar razón práctico neuronal-carnal, sensible, la que pone o niega los fines y los valores.

La razón reproductiva por su contenido originario, de vida, funda la razón estratégica, instrumental, hasta discursiva, como validez formal que parte de la verdad práctica constituyendo, a su vez, el horizonte de conocimiento y reconocimiento de los objetos empíricos como posibles para la vida del sujeto viviente comunitario. La factibilidad, como el acto de lo elegido, decidido, juzgado, fundado como bueno, justo, adecuado en acción, marca el horizonte y el ritmo de lo que se despliega en sentido reproductivo del horizonte de la vida, de lo contrario, se reproduce exclusivamente el horizonte instrumental, del capital. Cuando esto acontece, la crisis, la saturación, la inseguridad social, etc. se manifiestan por sí solas, en medio a la vez, de muchas fetichizaciones, que tienden a suavizar y enmascarar todas las prioridades sociales.

Lo elaborado en la ética en su carácter concreto y articulado posibilita ir concibiendo una **política** como arte de lo posible. La dinámica expuesta debe poder permitir proyectar una sociedad futura pensando en función de un ordenamiento adecuado y humano de tales relaciones sociales. Para Hinkelammert la sociedad burguesa no camina en tal sentido, ya que asentado en Marx la declara imposible, insostenible, y no sólo por razones, valores o juicios de valores inadecuados, sino que es sobre toda una cuestión estricta de juicios de hechos, esto es, desde la sobrevivencia de la humanidad. La sociedad humana como tal, su sobrevivencia, las condiciones para la vida, no son posibles si se continúa en un sistema como el capitalista, en donde debe estar asegurada, en primera y última instancia la reproducción del capital en detrimento de todo lo demás si así fuera necesario. Y lo cierto del hecho que a este punto se llega por la misma lógica intrínseca de reproducción del capital. La condición de la necesaria reproducción de la vida humana es el criterio para juzgar sobre cualquier ética y cualquier estructura social posible.

El ámbito de la factibilidad, en la consideración de Dussel, abre el último momento de la realización del objeto práctico, como cuestión crítica, a la razón instrumental y a la razón utópica. La relación del sujeto con la naturaleza no sólo está **mediada** por las instituciones, ciencia, tecnología, sino por los procesos civilizatorios estableciendo *condiciones* tecnológicas de posibilidad de constitución del objeto. También por procesos subjetivos diferenciales, como señalé anteriormente. Dichas condiciones hacen posible que aparezca un elemento en una época o en otra, por ejemplo: el fuego, la pechera del arado, el telescopio, la máquina industrial. Estos elementos, a su vez, factibilizan procedimientos que antes no eran posibles. Las condiciones de realización y de posibilidad en el capitalismo central no son las mismas que en el periférico. Tengamos en cuenta que se transfiere valor permanentemente de las periferias

a las metrópolis y no a la inversa, generando artificios, condiciones y estructuras de irrealización en dichos países dependientes. Propuestas constructivas críticas como las que esbozamos se alejan muchas veces de una posible implementación no por un supuesto carácter de irrealización, sino por innumerables mediaciones negativas impuestas que bloquean cambios posibles y consecuentemente todo se torna más lento.

Por otro lado debemos tener en cuenta que aunque hayamos logrado construir los ámbitos de la cultura de manera articulada, integral, concreta y con deseos de re-proyección de todo lo logrado, no estamos ante actos divinos, eternos e inmutables, sino siempre ante actos humanos, finitos, imperfectos y siempre en situación, en circunstancia, que no es posible que se consideren todas las variables en sus decisiones, mostrando, por lo tanto, sus límites, y dejando del otro lado de las líneas de decisiones a muchos otros fuera. Se abre de manera indefectible e **inevitable** la dimensión de la víctima, del excluido, del marginado, del pobre desde donde se debe descubrir lo verdadero, válido, factible, bueno, como lo no verdadero, no válido, no eficaz, como lo malo.

Recordemos hasta aquí que he iniciado, de forma no convencional, la primera área de la ética con el principio formal, y su segunda área con el principio crítico-material. Ha sido necesario, aunque no suficiente, reconstruir, como lo hemos hecho, en su proceso de conformación, cada nivel de lo concreto-social, para poderlos conjugar de manera coherente en posibles proyectos políticos integrales de las distintas culturas, sujetos, actores comunitarios y sociales, como de las diferentes regiones geográficas del territorio, para un cuidado y resguardo de la vida en comunidad.

La negación de la vida humana y ecológica es el problema de base que he abordado. Este es el origen de toda la crítica que he construido. Es un punto de inicio siempre retornante más allá y más acá de toda fetichización-enmascaramiento. Este arranque se ve reflejado en la negación de la corporalidad, y la toma de conciencia de dicha negatividad. En concreto, estas corporalidades son en dimensión pasado, presente y futuro: el “indio”, el esclavo africano, el explotado asiático colonial, el aborigen australiano, el niño de la calle, los ancianos sin futuro ni lugar en una sociedad de consumo, las mujeres oprimidas, los obreros, las razas no blancas, los blancos pobres, explotados y marginados, inmigrantes, refugiados extranjeros, etc. El sufrimiento, el dolor de las víctimas es el tema ineludible de este nivel de realidad. Su segundo paso es la toma de conciencia ético-crítico de este sufrimiento, de este dolor. Se parte de un hecho empírico, de contenido material, es decir, de la corporalidad negada en su producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida en comunidad.

Es una preocupación y tema ético crítico radical que surca toda la obra de Marx, por eso la economía, pese a su mundana apariencia, es una verdadera *ciencia moral*, la *más moral* de todas las ciencias<sup>1216</sup>. El sistema capitalista no sólo no es eficaz para desarrollar dignamente la vida de los trabajadores, sino, y hoy es más claro, también para posibilitar el desarrollo de la vida del planeta. La ineficacia del desarrollo de la vida en el planeta dentro de los marcos capitalistas de existencia, se manifiesta, por ejemplo, en la destrucción de la ecología más que desequilibrio de ella. En la ética he precisado que más que una desarmonía entre las partes se trata de una eliminación de ellas, por ejemplo, cuando desaparece una especie animal, vegetal, mineral, o una cultura, una lengua, o la salubridad completa de un ecosistema etc., no hay posibilidad siquiera de desequilibrio. Por ello apostar a una alternativa, en este caso, de sistema de vida, no es un mero juego utópico y lógico, sino una chance de rectificación.

Igualmente el horizonte institucional se ha desvirtuado y pervertido radicalmente, produce, reproduce, desarrolla y proyecta la vida del capital en detrimento de todo lo demás si así fuera necesario. Asistimos a resultados epocales de esta lógica del capital sin precedentes y ante los cuales pro-ponemos opciones como esta.

---

<sup>1216</sup> Manuscritos de 44, I en Dussel, *Ética*, nota 150, p. 387.

Estos cambios no se operan sin crisis, por ello he trabajado temas específicos, no abordados por Dussel. Por ejemplo en “Implacable interjuego del hombre y el Mundo” surge el tema de la ansiedad pero esta vez vinculado al proceso dialéctico de cruce con lo social, que aparece cuando emergen los indicios del cambio, y que se pueden producir en todos los ámbitos pero que tiene su estructura organizada en la crisis distintiva del concepto de cambio que se planifica poco a poco como ideología social de liberación. Las crisis son frecuentes en las situaciones de cambio aunque puedan ser preparadas y en algunos casos hasta precedidas. Dichas crisis desencadenan la ansiedad “zigzag” frente a cada logro de ser un hombre-mujer situado comprometido y adaptado activamente. El sujeto establece una relación dialéctica con el mundo y transforma las cosas de cosa en sí en cosas para sí y esto en una *praxis* en permanente espiral que modifica modificándose así mismo y viceversa en implacable intra e inter juego del hombre y el mundo.

Debe enfrentar actitudes de resistencia: 1) miedo a la pérdida de estructuras ya establecidas internas en el hombre y externas que lo sujetan y ponderan; 2) miedo a la pérdida de acomodación a pautas prescriptas en el ámbito social, cambio implica pérdidas, por ejemplo pérdida del sentimiento de pertenencia. Es todo el tema del proceso del miedo a la libertad que postulara E. From y que muy bien situara P. Freire en nuestro contexto histórico. Por su lado también Freud ha sabido conmover la corriente de la ética victoriana, promoviendo un cambio total de la imagen del hombre. Como sujeto creador, su obra será resistida y no es de inmediato entendida al respecto.

La dialogicidad, como comunicación cualitativa de contenido, es un método que posibilita la práctica de la liberación de los oprimidos. También es un momento primordial de cura, fundamentada en la psicología social, responsable y comprometida que propone E. P. Riviere y que he expuesto. Freire, como Riviere, habían asumido anticipadamente el horizonte de la dialogicidad para la liberación, y de ningún modo acordarían con el institucionalismo de Habermas de que la ética no brinda orientaciones de contenido sino procedimentales que garanticen la imparcialidad en la formación del juicio.

En términos de Dussel se trata de la consecución de una “verdadera pulsión creadora”, como producción de un nuevo orden en un proceso de lucha liberadora en tiempos de vida real. Este principio ético-crítico positivo es un principio de “progreso cualitativo”, como referimos, no ya meramente cuantitativos, tecnológicos, como los de la modernidad, sino de un horizonte transmoderno que desarrolle la **vida** de manera integral y articulando los diferentes elementos.

La *praxis* de liberación, en su horizonte cotidiano, va viabilizando dicho proceso de cambio. No es un acto final, ni solamente revolucionario en momentos excepcionales, sino, una acción transformativa, constante, una nueva actitud de vida, que se plantea desde el comienzo que es necesario aprender a caminar de nuevo, de otra manera. Freire nos dice que no son las técnicas sino la conjugación de hombres e instrumentos lo que transforma una sociedad.

Por otro lado, encuadrando lo dicho hasta aquí y lo que aun falta para concluir, propuse un cuarto criterio de demarcación que pueden reformular las posibles *praxis* y guiar los trabajos científicos. El primer criterio distingue entre ciencia y no ciencia y se corresponde con la visión que viene del positivismo que es modificado por el neopositivismo de Popper a Laudan. El segundo criterio distingue entre ciencia de la naturaleza y ciencia humana o social. Se confronta al primer criterio y su concepto de explicación, el concepto de comprensión-descripción, situado en otra espiralada tradición que viene desde Dilthey hasta Heidegger, Gádamer, etc. El tercer criterio distingue entre ciencia humana o social funcional y conciencia humana o social crítica. Fundamentalmente, no se trata sólo de comprender-describir-interpretar o esperar un cambio, sino, de subsumir estos importantes elementos positivamente, para caminar hacia la transformación de un mundo que es egoísta, opresivo e injusto que, de permanecer, persistir, conservar, continuará perseverando en estas características que le son constitutivas. Esta tradición avanza indudablemente desde Marx, Nietzsche, Freud, Levinas

una tetralogía crítica de pensadores con claras intuiciones críticas más que de sospechas, y que serán desarrolladas a lo largo de sus vidas. La percepción de la realidad, después de estos autores, no volverá a ser como antes.

Desde allí, propuse esbozar un **cuarto** criterio de demarcación que concibo y apliqué en este trabajo, entre, por un lado las ciencias humanas o sociales críticas, y por otro, las ciencias humanas o sociales **críticas al etnocentrismo y eurocentrismo**. Establezco de manera **clara y explícita** una órbita crítica al eurocentrismo, en el que, incluso, los filósofos del tercer criterio a los que aludí no quedan exentos. Por otro lado se ejerce la crítica al latinoamericocentrismo, en la que incurren muchos de nuestros filósofos y científicos sociales, como también los ontológicos del afroamericocentrismo y el indígenocentrismo, que tendieron a afirmarse esencialista, pura, cerradamente. Es decir, se practica una crítica a los etnocentrismos interiores (intracentrismos). Pienso que es un nuevo momento que abre, articula e integra con provecho, lo que hemos receptado y vivido para poder continuar desbloqueando elementos que posibiliten avanzar en la construcción de redes institucionales de vida que he llamado como *biópolis*.

Lo que es irrealizable es lo que se hace sin esperanza de cambio, o que por falta de ella, de afecto o de otros elementos directamente relacionados no se hace. Es lo que acontece cerradamente cuando no se pueden vislumbrar mundos alternativos. Cuando esto sucede, esta lógica se despliega cotidianamente como un amar la muerte en el decir de Freire. La negación necrófila entre sujetos es muy común en contextos de este tipo.

La razón esperanza no es una mera racionalidad bancaria, fría, calculadora, distante, instrumental. La **razón esperanza** en Bloch, como en la Filosofía y Ética de la Liberación de Dussel, se torna incomprensible si no se tiene en cuenta la distinción entre la ética del sistema (Ética I alienante, discurso, formalidad, ontología, etc.) y la crítica como trans-ontología o meta-física, en sentido alternativo, Ética II liberadora crítica y concreta. El filósofo alemán, entonces, se sitúa trans-ontológicamente, y en sentido metódico, dice Dussel, es lo *analéctico* de la totalidad dominadora. De esta manera localiza Bloch el contenido positivo de la pulsión de esperanza. El deseo, como apetecer o afecto humano, tiende al contenido que satisface el hambre y desarrolla la vida. El horizonte de la factibilidad es crucial y en él la víctima debe vencerse y vencer concretamente a la Ética del Sistema.

Además de los profundos bloqueos, es también el sistema quien decreta la imposibilidad de la utopía alternativa en sus numerosas posibilidades de gradaciones y matices viables de realizar, extremándola y reduciéndola, en cambio, a una mera lógica postulativa. Separa el postulado, de la acción en vez de propiciar el encuentro del impulso del postulado con la afectiva y efectiva acción posible y que tiende a realizar. Cuando el dominado piensa en la imposibilidad de la *utopía* sin siquiera haberlo intentado o con tan sólo unos pocos intentos, está pensando y sintiendo con el sistema, aunque no sea consciente de ello. El sistema a logrado polarizarlo en la imposibilidad y de esa manera volver contra él sus propios instrumentos, es decir, que lo que puede guiarlo al cambio, ahora lo inmoviliza, lo desesperanza, lo anula etc.

El horizonte del intento, se monta sobre una órbita de sentido en donde se realizan ensayos, proyectos, las mediaciones necesarias, no espontáneos ni irresponsables, sino largamente trabajados, aunque jamás perfectos o ideales. Esperar una perfecta redondez para avanzar en los cambios sería jamás intentarlo. La *utopía* no es imposible. Lo que es imposible es su perfección, como también es irrealizable la perfección de la dominación de la *utopía* que fabrica el sistema. En realidad, hay lucha espiralada y rizomática de utopías. Estos pensadores trabajan para que el oprimido recupere la confianza en sus propias fuerzas. Se concibe a la *utopía* desde, para, por y con el movimiento, tiene movimiento y mueve. No se trata de realizar la *utopía* cual si fuera un acto puro, sino de concretar acciones liberadoras a la vez actualizables, de lo contrario habría que detener el tiempo o estar fuera de él, y el sujeto

humano es un ser que es y está temporo-espacialmente localizado. Es mucho más elegante afirmar que la *utopía* de los oprimidos es irrealizable cuando en realidad se la expulsa, no se le da lugar para que crezca. *Ouk-topos* es definido por Dussel como lo que no-tiene-lugar-en el sistema, y esto no es lo mismo que lo irrealizable. Si tiene su lugar o hace lugar, crece, y el lugar se amplía, se re-nueva.

Este ámbito de la nueva intersubjetividad crítica fue desarrollado con más detenimiento en Política II como criterio crítico democrático. En esta parte de la ética sostengo que la validez crítica de los acuerdos se funda en tres niveles: crítica material, crítica formal y crítica instrumental. Lo válido hegemonícamente, y que participa de la Verdad I, Realidad I o Arquitectónica I es evaluada, es criticada como insuficiente para una Verdad II, Realidad II o Arquitectónica II más amplia y en donde efectivamente se puede vivir, donde la víctima deja de serlo. Con este criterio crítico que en su aspecto negativo desactiva la totalidad, y en su aspecto positivo avanza el proyecto futuro, se posibilita la necesaria no identidad absoluta entre verdad y validez. En su identidad se fetichiza la ideología de la eternidad, de lo absoluto y omni-abarcativo que es la intención de todo sistema opresor, como a la vez, es el mayor decreto de imposibilidad artificial para que los criterios críticos y las utopías críticas crezcan como las semillas en distintos lugares.

Por otro lado desde el criterio crítico se puede fundar ahora el principio normativo. Del *es* pasamos al *deber ser* del que obra ético-críticamente como obligado (deber) deóntica y responsablemente a participar en una comunidad de comunicación de víctimas, siendo víctima o articulado como intelectual o *colaborador* orgánico motivado por una “pulsión solidario-alterativa creadora” en términos de Dussel.

La *toma de conciencia* de la exclusión posibilita la necesidad de constituir una comunidad de comunicación de las víctimas. La crítica, como la denuncia, es el punto de partida del aspecto negativo de este principio. Desde aquí comienza el trabajo conscientizador. Esta exterioridad es el lugar de *ana* del *logos*, que nuestro filósofo identificó desde una perspectiva ética, por ejemplo, en Marx, Levinas, Bloch, etc. Este disenso ético creador es origen de nueva racionalidad, de nuevo discurso. Este sentido *ana* del *logos*, es el que viene desde un más acá y a través de sus mediaciones éticas, se dirige a un más allá, no sólo de la modernidad, sino de la post-modernidad, como transmodernidad. Para Dussel la post-modernidad queda atrapada en la modernidad por faltarle una referencia extra discursiva crítica, las víctimas, también de la globalización de la modernidad y la post-modernidad como dominación.

Pero situándose decididamente en este horizonte, se deja atrás la auto-denominación de postmodernos radicales, para proponer otra época propiamente, que nuestro filósofo llama **Transmodernidad**, en donde la pluralidad fragmentaria, analéctica puede atravesar transversalmente los lugares de enunciación del discurso y aunarse decididamente a favor de sus liberaciones. Un punto crítico desde donde se des-estructura este sistema cerrado, opresor y movilizándolo un nuevo sistema, se acentúa en el término persona como concepto relacional no como categoría ontológica. En este sentido fuerte *persona* no equivale a *sujeto* ontológico, sólo se es persona desde el otro. En este sentido, el sujeto no es sustancia portadora de una autonomía solipcista, sino que es intersubjetivo, en sentido monológico y comunitario, en un entorno de acontecimientos en situaciones movibles-históricas. Este ámbito de intersubjetividad lo trabajé con más desarrollo en Política II distinguiendo a su vez la noción de actor político de la de sujeto. Esta nueva subjetividad *inter-subjetiva* será determinante para la *Ética de la Liberación* y también, sobre todo, para una Política de la Liberación.

Con este precedente intersubjetivo adelanté que en el principio liberación de la ética II se introduce este concepto cabalmente. A su vez puedo nombrarlo aquí como intersubjetividad de gentemergente. El sujeto como gentemergente viene en proceso de gestación, y como tal aparece claramente en el desenvolvimiento de los sistemas y, sobre todo, cuando éstos entran

en crisis. Con ellos, a lo Freire, se denuncia a los sistemas que no consideran a las víctimas, y desde ellos se está proponiendo, anunciando otro sistema que parta de las víctimas como contenido ampliatorio, inclusivo, vivo, dinámico, etc. Un sujeto emerge, se revela como el grito para el que hay que tener oídos para oír. La víctima se revela como subjetividad intersubjetiva emergente contra la dominación del sistema interpelando desde el grito del “¡ya no puedo vivir!” o “¡el tengo hambre!”. El nuevo lugar de la epistemología y de la *praxis* ética crítica es la víctima. Por ejemplo, a la pregunta ¿para qué hacer ciencia? Aquí la respondemos desde otro lugar.

Si la ética cayera sólo en pretensiones revolucionarias excepcionales, perdería la mayor proporción de su savia, “sustancia”, vida ética, es decir, dejaría de ser cotidiana enraizada en la vida. Tampoco se trata de una ética = vida, sino de una ética en servicio de la vida y que a su vez sirva para la vida cotidiana en sentido liberador. De esta manera, distingo dos etapas necesarias pero no suficientes, los cuales se suceden uno a otro como en un *continuum* desde lo explícito o la oscuridad, hasta el silencio, cuando los momentos opresivos son unilaterales, como los de la *pax romana*, *pax incaica*, *pax americana*, etc.

Se trata de un proceso inacabable, que debe tener su continuidad, y menos aún agotar su desarrollo en lo formulado. Una vez que hemos llegado a un cierto nivel de avance de lo elaborado sorprende por un lado y re-ubica por otro que lo que se ha ido trabajando arquitectónicamente hasta aquí, es estrictamente una introducción a la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. Por eso es crucial proseguir el trabajo en una Política de la Liberación. Por otro lado la Ética de la Liberación es *más compleja* que las simplificaciones que puedan hacerse eludiendo elementos, y se espera que lo *suficientemente* compleja para evitar unilateralidades superficiales o fundamentalistas, pero a su vez, para no caer en complejidades *innecesarias*, de la que puede ser crítica fácil. Pero también sabemos que **el perfecto equilibrio empírico es imposible**.

La posibilidad efectiva de que las víctimas se liberen es el criterio sobre el que se funda el principio liberación, que es el más complejo de esta Ética ya que subsume a los demás principios en un nivel más concreto, real, complejo y crítico. Las *praxis* de liberación son, entonces, unas acciones posibles que transformen las realidades subjetivas y sociales, considerando como última referencia siempre alguna víctima o comunidad de víctimas.

Esta exigencia ética debe ser cumplida material, formal y fácticamente por la propia comunidad de víctimas. Se trata de romper las cadenas opresivas de un sistema que no posibilita la vida, y ello se efectúa desde una nueva voluntad constructiva, aquí sería una voluntad de poder ético liberador. Es un pluri-conjunto temático que fue abriendo paso a una política de la liberación.

No se trata de una voluntad de poder de dominio, sino de una voluntad de poder-vivir y participar simétricamente en la toma de decisiones. Entonces, la mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya manifestación de crisis del sistema. Es imposible que dicho sistema no posea contradicciones. Esto se corresponde con un límite del poder del sistema dominante y con su consecuente principio de imposibilidad de perpetuación. La lucha por la vida tiene futuro ante sistemas de muerte que se contradicen inevitablemente.

Se trata de la esperanza en modelos viables abriendo los espacios que abarcan la distancia entre la factibilidad y la efectiva realización. Son las *utopías* de la vida, *biotopía*, *eutopía*, *anápolis*, frente a las *utopías* de la muerte, necrotopías. El europeo fue tomando conciencia de que la conquista del mundo era posible. Estas *utopías* (conquista, colonización, liberalismo, neoliberalismo) justifican la existencia de las víctimas. Las comunidades de víctimas, por el contrario, pueden lograr soñar en *utopías* que abren horizontes de factibilidad y que pueden humanizar hasta a sus verdugos. El lugar ha de ser la vida, que las comunidades median con instituciones, proyectos y programas concretos basados en el cuidado. Por eso más que *utopía* es *biotopía*, entonces, *biópolis* es la expresión concretada y positiva de *anápolis*.

Se trata, en todos sus aspectos, de una nueva casa que va transformándose desde sus cimientos, y no de una misma casa que va modificándose o ampliándose dentro de una misma lógica excluyente que de momentos se abre o es abierta. El interés liberador se funda en la idea regulativa de una sociedad sin víctimas (*utopía*), aunque se sabe de su imposibilidad empírica. Pero la razón liberadora es la que actualiza constantemente dicho interés. La lógica de la vida soluciona, actualiza, mientras la lógica de la muerte justifica y cosifica a los sujetos víctimas.

Es necesario desarrollar la vida humana construyendo y proyectando nuevas instituciones, sistemas, abriendo nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de lo Mismo. En una ética de la liberación, se trata de una *biotopía* amplia, abierta que *pone* el imaginario en función liberadora (Sartre), asentado en propios horizontes históricos. La *praxis* de liberación intenta *lo posible*, lo factible, desde las circunstancias dadas, en favor de las víctimas.

Hemos podido observar cómo la política se va abriendo paso y emergiendo desde profundas raíces éticas. Se trata de una política constructiva. Afirmamos, por nuestra parte, la necesidad de reconocer concreta y positivamente al *sujeto* ético viviente y comunitario. Es necesario reconocerlo como sujeto diverso, también como actor social cuando irrumpe en la estructura siendo víctima de un sistema autorreferente-dominador que los niega material, formal, fácticamente. Proceso que se lleva a cabo frente a sujetos hegemónicos con domicilios, con historias, no estratosféricos.

He reflexionado metodológicamente estos aspectos hacia el final de la ética concibiendo los caminos de las alteridades subjetivas que surcan transversalmente la estructura vigente, desde la visibilización de los diversos rostros (corporalidad, materialidad, formalidad, factibilidad crítica) del otro. Toda esta emergencia, como proceso de una ética de la liberación, es lo que Dussel llamó estrictamente como *momento analéctico* del método dialéctico. Como he analizado a lo largo de esta investigación, se parte de la positividad “dis-tinta” como diversidad alterativa-alternativa no eurocéntrica para encontrar una universalidad analógica, poliética en un trabajo de ampliación de los vectores que le posibilitan la vida a la diversidad alterativa.

El bien supremo que mide todo otro bien, es la plena *reproducción* de la vida humana de las víctimas. Con el término *pleno* se incluyen los momentos materiales, formales, de factibilidad y críticos. No olvidemos que el bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible. El comunismo de Marx, siendo el reino de la libertad, era una idea regulativa y una etapa histórica como tal. No nos olvidemos de la metáfora del Sol, habitamos en su calidez, en sus posibilidades. Actualizar permanentemente la vida para todos es de lo que ocupa esta cuestión ética. Se trata de la histórica emergencia de lo nuevo dentro de una concepción transmoderna del progreso cualitativo de la humanidad. El bien planteado es fruto de la *praxis* de liberación y es también el éxito ético de una empresa difícil que en su inicio siempre se opone a fuerzas superiores, que son las estructuras de los que ejercen el poder del bien vigente y tradicional.

La ética de la liberación se construye sobre juicios de hecho, y los hechos masivos a los que se refiere, es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de modernidad capitalista. Por ello, se erigió un principio universal que es completamente negado por el sistema vigente globalizado; éste es el deber de la producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida de cada sujeto humano en comunidad, frente a un sistema finito que aumenta el valor de cambio antes que la vida o en detrimento de ella, como de hecho acontece. Una ética que intente juzgar en concreto el contenido del sentido ético de una acción de manera cierta e indubitable, es imposible y no es lo que aquí se ha intentado, ya que es imposible. Lo que hemos intentado, en cambio, es dar los criterios y los principios para efectuar nuevas instituciones, acciones y poder juzgarlas como buenas o inconducentes con los objetivos y fines propuestos.

Se trata de una ética primeramente de re-sponsabilidad por el otro, como *a posteriori*, es decir, asumiendo los efectos negativos que niegan a las víctimas. Es una ética radical que afirma al otro como dis-tinto y proyecta el desarrollo de su vida en instituciones nuevas. Una ética indubitable es imposible, no es lo que he intentado, pero no cabe duda que una ética crítica debe y puede emprenderse. La liberación ya no pasa solo por el fundamental hecho de reconocer derechos civiles, sino que se trata del complejo de resguardar la base *material*, última instancia para la elección, proyección y construcción de todo derecho inherente de libertad. La nueva historia debe cuidar la vida entera que todos los días vemos marcharse ante pálidas miradas expectantes de un nuevo tiempo. Debemos favorecer filosofías, historias para el cuidado de la vida.

E) Para la construcción de una institucionalidad política futura es necesario evitar caer, básicamente, en siete aspectos negativos. Ellos son: el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, la periodificación lineal, el secularismo, el colonialismo teórico mental, y el no incluir a América en el origen de la Modernidad. Con los cuatro escritos finales, como pudimos apreciar, amplié estos aspectos tratados a lo largo de todo el trabajo, como también sucesivamente planteé evitar otros como el etnocentrismo, incorporar a Oceanía en una visión mundial crítica de la historia, evitar el modelo médico hegemónico como cualquier modelo similar, evitar el latino, indígena y afroaméricocentrismo como ontologismos cerrados.

Recordamos que no hacemos hincapié en el nivel material de una manera fundamentalista, o para reducir el institucionalismo que planteo a uno de corte materialista, sino debido a que es el nivel más obliterado y destruido por el eurocentrismo, y en relación a ello hemos venido realizando una intensa labor constructiva para articularlo a los demás niveles que desarrollé en su dimensión arquitectónica. La comunidad ecológica es para nosotros el lugar de vida y trabajo.

La dinámica de *anápolis* no es la de la ciudad mercado, sino la de la ciudad ética, la de rectificación de los límites de las decisiones políticas tomadas. Marx para su crítica a la economía política partía de una noción fundamental. Este término de referencia consistía en la *comunidad de vivientes* donde cada *viviente* es considerado como *trabajo vivo*, lo que posibilita distinguir en primera instancia el *trabajo vivo* del *trabajo objetivado* o *asalariado* como en el escrito sobre Haití distinguimos entre trabajo danzante y trabajo esclavo. Esta distinción durante el desarrollo práctico determina la división *valor de uso* y *valor de cambio*. Dussel parte de manera similar y en paralelo a Marx pero en el campo de la filosofía política, el segundo concepto fundamental es la de *poder político*.

Este campo se divide por la diferencia ontológica, que según el caso puede consistir en una distinción ontológica *originaria* que Dussel llama por un lado, *potentia* y que consiste en el poder político en sí, esto es, como comunidad política, como pueblo; y por otro lado *potestas* referente del ejercicio delegado del poder político institucionalizado, siendo la determinación institucional analéctica de la *potentia*. La *potestad* se escinde a su vez entre: a) el *poder obediencial institucionalizado*, consistente en el ejercicio del poder delegado en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden al mundo de la vida de la comunidad política; y b) el *poder autoreferente* que se afirma así mismo sin correspondencia-reciprocidad a la *potentia* (comunidad política). Es el ejercicio fetichizado y corrompido del poder político consistente en, a través de su lógica decreciente individual, inmolar a la comunidad política para reproducirse a sí mismo, al capital como institución represivo-normativa, antes que a la vida comunitaria como institución pluri-jurídico liberadora.

Esto es lo que se denomina universalidad del nivel C. En este campo de lo político, a diferencia del ético, se destaca el entrecruzamiento con la contingencia-incertidumbre de un nivel ante el cual es necesario anteponerle los principios normativos que, con R. Luxemburg, se llamarán **marcos** de la acción política para que dicha contingencia-incertidumbre sea

factiblemente tratada, razonable en un largo plazo. Universalidad (nivel C) y contingencia (del nivel A-B) se articulan y co-determinan, no se autoexcluyen.

Dussel sostiene que “la voluntad es el *querer vivir* de la vida humana. La política ronda siempre el tema del poder. La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida”<sup>1217</sup>. Es preciso señalar lo siguiente para evitar posibles confusiones; la voluntad a la que nos referimos no es *materialmente* el fundamento último, sino que este lugar es el que ocupa la vida humana, sin entender por ello vitalismos ni determinismos. Por otro lado la voluntad a la que nos referimos es un más acá a la voluntad de poder nietzscheana. La voluntad de poder desacralizador la podemos interpretar como el resultante de un contexto inédito en la historia humana o como una ecuación frente a la muerte de Dios.

La voluntad de vivir es primigenia, sin ser cerrada o totalitaria, es decir, no coerciona o domina al otro. Esta voluntad de vivir es determinante para una nueva fundamentación de política crítica. La voluntad, entonces, es una voluntad de vivir. La voluntad de poder es una defección de esta. No se nace como voluntad de poder, esa sería una visión ultra-ontológica, mística, sino que esta se va gestando a lo largo de la historia y por sucesivas defecciones institucionales se la va adquiriendo y estructurando. La voluntad es *potentia* primera que instituye y abre el ámbito humano a la intervención y transformación en el medio geo-vital. Es un poder instituyente que emplea las mediaciones. Es la raíz de las instituciones y por lo tanto institución que habita la corporalidad. Es la partícula institucional más pequeña, principio y semilla de toda institución. Por ello es preciso diferenciar, como adelantamos, sus dos modos de poder. Por un lado un Poder-poner mediaciones de permanencia y aumento de la Vida, y por otro lado un Poner-poder como ejercicio de dominación del otro. Esta es una manera reductiva, defectiva, distorsionada del poder y es la raíz del *modo de vida moderno*, que hemos descrito, hasta nuestros días, prácticamente.

Estos son peligros latentes, incluso para propuestas abiertas como esta, si en alguna fase del proceso político se extrema uno de sus **pilares** institucionales, transformamos la dinámica *ana-dia-léctica* en un solo *logos*. En cambio con la brújula (comunitaria) de la *complejidad mínima y suficiente*, la política se ocupará de manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner y ejercer* las mediaciones prácticas para la permanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad y en última instancia de toda la humanidad.

Esta expresión, *toda la humanidad*, no es grandilocuente, ni es un mero altruismo ni humanismo postulativo, sino que guarda relación directa y proporcional al concepto de vida humana esbozado desde la ética, además de que previene de un tema directamente práctico como es la recaída en cualquier tipo de etnocentrismos políticos como los hasta ahora conocidos y que he mencionado más arriba. A su vez es la humanidad y la ecología en su conjunto las que están en serios riesgos de extinción. Pienso que la institucionalidad analéctica o *anápolis* es una forma que puede encontrar la *potentia* para erigir *potestas* de amparo para la vida y no de mera reproducción del capital en detrimento de la naturaleza y la humanidad. Es el pensamiento lógico o analógico que postulamos. Para nosotros es posible llevarlo a cabo porque es en la comunidad donde reside la *auctoritas vitae* (autoridad de vida). Es la comunidad como *auctor* anterior (como un *a priori* político) al sistema del derecho quien puede transformar radicalmente la *potestas*, es decir, las instituciones de la sociedad política en su capacidad de actores potenciales relacionados. En este sentido no hay que esperar, los cambios, sino operarlos articulada, consensualmente, previo un proceso intra e inter-conscientizador que he tratado a lo largo de la ética.

---

<sup>1217</sup> Dussel, *Política II* p. 47.

En cambio M. Weber ha invertido la cuestión. Es la institución, la sede del poder, como dominación que exige obediencia de la sociedad. Para un segundo momento, el poder obediencial del gobernante que escucha la *voz-ética* de la comunidad, demandará a la comunidad que se obedezca a sí misma, en el consenso logrado al dictar leyes y elegir representantes (revocables, por cierto) en cumplimiento de las decisiones justas de los que ejercen delegadamente el poder institucional. Es un poder abierto, flexible, dialéctico, analéctico, anadialéctico.

Las instituciones, de todas maneras, son relaciones intersubjetivas y multi-principales que forman sistemas necesarios para la producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida humana. Lo cierto es que no es dable desarrollar la vida sin instituciones como ámbito de reproducción de la vida, de conocimientos, posibilidad de transmisión de descubrimientos; de lo contrario, sería necesario que cada sujeto sea perfecto y esto implica que posea inteligencia y voluntad infinita a velocidad ilimitada. No es posible una institucionalidad ideal, en versión capitalismo, con mercado perfecto, y tampoco el comunismo con su planificación exacta.

La dimensión ecológica es *la última instancia material*, porque se trata de la cuestión de la vida, es la “quintaesencia” (Dussel, Política II: 222) del aspecto social y a la vez, su fundamento. Filosóficamente, en la historia política y desde los primeros códigos legales de Mesopotamia, nunca este tema había cobrado tan singular importancia.

El reto actual de la ética y de la política es detener el proceso destructivo sobre la vida y como decía J. Martí “con todos y para el bien de todos”. Se trata de una inter-cooperatividad cultural e inter-responsabilidad co-constituyente, no de una teoría o un iluminado que determinarán el proceso. Si tal ética o política fracasan, es decir, no tienen éxito, no se trata del fracaso de un autor ni de una teoría, sino, de los grupos comunitarios, de las comunidades, de la sociedad, y en última instancia de la humanidad.

No es un tema menor, sino un sistema institucional multifacético de eficiencia en la esfera instrumental (factibilidad) de la democracia (formal) y en funciones reproductivas de la vida empírica (*material*). ¿Por qué es viable? Porque la nueva *potestas* (Estado) lo institucionaliza. Es una mediación que puede potenciar el poder de la comunidad (pueblo) operando con mayor fuerza a través del consenso y la unidad. Tiende a establecer un círculo virtuoso de condiciones condicionantes condicionadas. Es una anacracia, es decir un poder que debe y puede articular-equilibrar las distintas partes, a su vez, convergentes-divergentes en un proceso constante de rectificación. Para Dussel es absurdo plantear la disolución del Estado. El pueblo es la parte más importante de un Estado sostuvimos con Meng tzeu. Para esta *Política de la Liberación* la soberanía reside en la comunidad. Ella es la última instancia como realidad ética-política.

Por otro lado, es preciso distinguir entre legitimidad y legalidad. Si establecemos cierta relación podemos vincular más la legitimidad con la *potentia* y la legalidad con la *potestas*. Legitimidad es más que mera legalidad. Legitimidad es anterior a las leyes y las que las determina como legítimas o no. Las leyes no provienen de la estratósfera ni de la ficción, sino de un proceso comunitario que debe ser participativo, para que pueda ser legítimo. Lo substancial de la legalidad legítima, para Dussel, es voluntad más racionalidad, materialidad más formalidad, poder político de la comunidad que funda la decisión auto-determinante de la soberanía que se constituye como poder instituyente. **Instituirse es darse instituciones.**

El poder debe institucionalizarse para perdurar históricamente (temporo-espacialmente) y así servir a la vida. El poder como servicio posibilita acciones para la vida que el poder como violencia siempre reduce, cercena y mutila. Toda determinación institucional concreta deja de ser una idea regulativa y se transforma en una realidad empírica. Aquí debe entrar un tercer elemento. Concebir a esta empresa de manera contingente e imperfecta y, por ende, perfectible. Es una tarea ardua y difícil llevar a cabo planteos de este tipo en contextos que solo conocen el

poder como violencia, pero ello también marca el sentido profundo de elaborar propuestas institucionales alternativas como esta.

La *potentia* como poder indiferenciado, decide determinarse institucionalmente, y esto da origen a la *potestas* como poder instituido que en referencia a la constitución es poder constituyente que se concreta a través de una asamblea constituyente. Es la constitución la que establece el poder legislativo y la que debe positivizar los derechos humanos. El poder legislativo promulga el sistema de derecho constitucionalmente. Por otro lado, el poder judicial interpreta el sistema del derecho y lo aplica a los casos singulares, resolviendo los conflictos presentes en la comunidad política. Esto es un estado de derecho. Luego, el poder ejecutivo acciona dentro de un marco legal, mientras que el poder electoral determina y juzga la validez de todos los procesos electorales de todos los poderes restantes y de todas las instituciones políticas y civiles. El poder ciudadano es la última instancia fiscalizadora de todos los demás poderes e instituciones.

Es un emergente intersubjetivo de un entramado inconsciente-consciente intersubjetivo como *potentia* para *gentemergente*. La opinión pública se encuentra en una esfera situada entre el nivel estratégico e institucional, entre la esfera material-social y la formal de la legitimidad del derecho, entre la sociedad política propiamente dicha y la sociedad civil en el orden de la factibilidad.

Es preciso aclarar para no caer en la “tentación” de totalizar este principio, que el principio formal es última instancia en el nivel normativo procedimental, mientras que el principio *material* lo es en el nivel de los contenidos, así como el fáctico en el nivel instrumental, pero ninguno es última instancia del otro. Considerarlo sería caer en fundamentalismos totalitarios. Lo *material* es la posibilidad de que lo formal se constituya y con contenido pueda comunicar. Como lo formal es la posibilidad de que lo *material* como palabra, sea comunicado. La legitimidad real se con-forma en esta articulación, imbricación de dimensiones, y no cuando una sustituye o impera sobre la otra.

Las democracias, como indica Boaventura de Sousa Santos, son un proceso sin fin. En sintonía con Dussel, sostiene que tenemos que reinventar la demo-diversidad. De Sousa, al igual que nuestro filósofo, son concientes de que hemos perdido diversidad de formas alternativas, donde el juego y competencia entre ellas daba fuerza a la teoría y práctica democrática. Es una competencia positiva para una democracia de alta intensidad. Vivimos en comunidad de baja intensidad democrática, que tiende a eliminar posibilidades, a incomunicar. Rescatar culturas es una tarea esencial para la conciencia y concientización democrática. Está más allá de tomar los modelos para fijarlos. Es convocar al diálogo, a la participación, es **congregar vidas**. En sentido metódico afirmo que debe haber diálogo entre culturas para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías y teologías puedan contribuir con su aporte propio a la vez abriéndose, como riqueza de la humanidad plural futura, como pluriverso.

El principio democrático como principio de legitimidad, se aplica como procedimiento universal en toda decisión de la esfera material y por igual como mediación en la aplicación del principio político material. Desde el punto de vista formal, procedimental o de legitimidad, toda decisión en lo tocante a la esfera material con sus sub-esferas políticas del campo ecológico, económico o cultural, deberá atenerse a las exigencias del principio democrático. Para Dussel “la vigencia del principio democrático es universal”.

Se vive, se sufre, se anhela y se muere, en un tipo de sociedad e instituciones en las que se ejerce una práctica de dominación. Estamos proponiendo en cambio una práctica y educación para una democracia para la liberación. La institucionalidad crítica es una pedagogía de la liberación, con la que no se pierde nada si se la intenta, al contrario, se puede ganar otra sociedad, otro hombre, otra mujer, otro mañana, ya que no se postulan modelos de adaptación, ni de transición, ni de modernidad de la sociedad, sino modelos de cambio, de transformación.

Concienciar no es sinónimo simplemente de ideologizar, sino de transformar. P. Freire afirmaba en sus conferencias, que no es posible dar clases de democracia y al mismo tiempo considerar como absurda e inmoral la participación del pueblo en el poder.

La democratización de un sistema empírico debe siempre partir de la realidad (crítica) existente, creando nuevas instituciones, nuevas participaciones, nuevas comprensiones, etc., en coherencia con lo existente en cada cultura política concreta. No deben confundirse principios con postulados, modelos con sistemas. Ninguno puede decirse que sea democráticamente perfecto, poseyendo deficiencias antidemocráticas, como es lógico.

La exigencia primera de delimitar el nivel *material* del campo político, se corresponde con el no negar la vida de la comunidad política y, en último término, de toda la humanidad. La *ratio* política es compleja, incluye diversos tipos de racionalidad como hemos analizado y en un modo específico de su contenido (*materialites*) principal, el producir, reproducir, desarrollar y proyectar la vida en comunidad. En última instancia, de la humanidad. Podemos apreciar cómo la matriz ética de corta, media y larga duración permite proyectar una política coherente con esta matriz y de similar estructura y extensión en el tiempo-espacio.

Se tiene a la vida humana como criterio y desde allí se pretende acceder a la verdad política y por ello, su pretensión es universal. Este tema está trabajado en el capítulo 1 de La Ética. La razón tendrá como ejercicio a la racionalidad o razón político-*material*. El principio *material* determina el ámbito de la pretensión de verdad política, que dinámicamente se mueve en la decisión *falible* para la que no es posible la certeza absoluta. Se trata, en último término, del *modo de realidad* de la vida inmediata de la comunidad política.

Reflexionando la cuestión de método, lo sostenido hasta aquí por Dussel, es un realismo crítico o, puedo decir, anadialéctico. Con la exigencia en este caso de saber incorporar la responsabilidad material en el tema social, la capacidad rectificadora de lo humano, con respecto a la miseria de las comunidades, el hambre de los oprimidos, así como la reproducción de la vida en estados centrales, *post*-coloniales que no la garantizan. El realismo comunicativo en Dussel se desprende de este realismo crítico, debido a que no es posible ejercer una función discursiva comunicativa plenamente, cuando faltan los criterios materiales.

El racionalismo eurocéntrico nos ha habituado a tratar la política desde el punto de vista de la mera razón práctica. Por ello, no tenemos visión de articulación. Dussel se preocupa por precisar que el momento decisivo, conclusivo, final, del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*. Esta no es solo una cuestión de alimento como mero objeto de deseo cosificado, sino que se trata de una opción crítica. Digamos que es una satisfacción, circuito dentro de circuitos comunitarios que efectivamente **ampan** la vida humana que puede vivirse con calidad de vida y en donde la insatisfacción es parte de un proceso sobre el que se puede avanzar de forma integrada y de manera rectificadora para la justicia crítica, la libertad en una efectiva red social de calidad. Podemos decir que se trata de un conjunto satisfactorio que ampara, que contempla la insatisfacción. La *ratio política* propuesta en cuanto razón práctico-*material*, debe ocuparse de esta nueva tarea de producción, reproducción, desarrollo y proyección de la vida humana en comunidad ecológica.

Estamos ante una propuesta político-institucional de corta, media y larga duración con basamento ético de similar estructura. De lo que se trata es de aportar para iniciar una nueva época desde la adopción de nuevos criterios asumibles por las instituciones para la reproducción y desarrollo de la vida humana “o ésta desaparecerá en el corto plazo” (Dussel, *Ética* 1998: 11). Están en juego fenómenos nuevos, expresados en tiempos históricos: el aumento demográfico, los recursos no renovables, el calentamiento de la atmósfera, el agujero de ozono en el Polo Sur, la contaminación creciente de la tierra y el espacio sideral, etc. Todo esto manifiesta *materialmente* el *contenido* para pensar políticas liberadoras, macroéticas, pensamientos ecológicos. Contrarrestar este proceso con las energías limpias, renovables en cada estrato, implica poner todo en juego, considerando arquitectónicamente cada nivel de la

realidad, racionalidad, afectividad. La política, desde antes de Aristóteles hasta Rawls nunca se había ocupado de este menester. Es ahora *materialmente* prioritario. El nuevo deber político es la reproducción de la vida como hemos expuesto a lo largo de todo el trabajo y este deber es el principio deóntico material fundamental de toda política posible.

Se trata de un denodado intento por recuperar la vida inmediata y posibilitar su sustentabilidad en el tiempo-espacio, posibilitado desde una ética de la vida cotidiana en mutua imbrincación con una política para la vida sostenible. En la esfera *material*, el político tendrá la última responsabilidad ante la comunidad política. En la esfera democrática, la *atención* del político, a nivel *material*, es una función de *orientación* de la actitud humanitaria en su rectificación, discusión, decisión; da legitimidad, no sólo formal sino *integral*.

Este tercer principio es el más complejo, porque subsume a los dos anteriores, siendo que estos dos si recordamos, se co-determinan sin última instancia. Con este tercer principio no sólo se los presupone a estos dos, sino que también se los co-determinan en esta esfera de forma temporal y espacial, definiendo la posibilidad de que pasen a realizarse efectivamente y no queden en un orden abstracto. Las decisiones políticas con su impronta institucional fijan en el tiempo y espacio las articulaciones operadas. Por ello concebir la decisión como órbita que se adecua al movimiento rectificador posibilita que a su vez sea creativa como este y pueda conducirse rectificadora, o transformativamente.

Este poder actuar, indica una capacidad técnica necesaria, pero sobre todo, exige una complejidad suficiente para que sea políticamente eficaz. Con todo ello, hemos avanzado un paso más, y podemos considerar que el poder político no es sólo *potentia*, sino también *possibilitas*, constituyéndose como *possibilitas potentiae* conformante de la *operabilitas* como lo que ha de obrarse, según las posibilidades reales. Así, la *potentia* como poder fundante al principio, está en potencia para pasar al acto a través de la factibilidad como voluntad afirmada en contexto evaluado para operaciones posibles. Este paso de la potencia al acto es todo el horizonte de la factibilidad estratégico-política.

El principio de factibilidad estratégico es normativo, obligando al político, representante, ciudadano, realizar lo políticamente posible. Esta posibilidad se efectúa a través de la articulación y cumplimiento de la normatividad de los otros principios. Las exigencias de la vida y el consenso simétrico de la comunidad deben estar articulados con la complejidad normativa en marcados límites del campo de lo posible, como normatividad factible.

La eficacia política debe definirse como una cualidad fundamental de la acción social, permitiendo el máximo de los resultados posibles partiendo con un mínimo de recursos. Esto debe desarrollar una política de la liberación en contextos como los nuestros, en donde los recursos, además de ser definidos universalmente como escasos, predomina el robo, el saqueo, la transferencia a los centros metropolitanos.

Dentro de este marco el manejo de la escasez también requiere, fundamentalmente, de instituciones que son siempre menos de las que aún realmente se necesitan, y por supuesto, de las que pueden soñarse. Las instituciones deben producir, reproducir, regular, distribuir, bajo el principio de justicia, los bienes escasos. Es suficientemente relevante señalar que no puede operarse cualquier medio para cualquier fin. Este tercer principio de factibilidad política implica cumplir con las reglas de eficacia razonable, técnica, científica, cibernética, etc.

Se trata de una articulación analéctica o anadialéctica. Para esta *Política*, como sucedió en la *Ética*, los principios se articulan co-determinándose analógicamente en una arquitectónica compleja, sin última instancia co-constituyéndose, trascendiéndose, posibilitándose. Es fundamental esta determinación. *Sin última instancia* pretende evitar las falacias reductivas en la política, según la hemos abordado. Es imprescindible insistir en la articulación arquitectónica de principios con la lógica analéctica o anadialéctica, sin última instancia. El horizonte de esta lógica, lo que ha posibilitado en su despliegue a lo largo de las obras, es poder visualizar y determinar de manera clara y precisa lo que he denominado, como base de

multifundamentación, en este caso, política y sin última instancia. Se trata del suelo nutriente de un institucionalismo anadialéctico, en donde la comunidad y el individuo se encuentran en un contacto de simetría para poder producir, reproducir, desarrollar y proyectar la vida, con la constitución intrínseca de una *dinámica rectificadora* que debe vivificarse de manera permanente y tendiente a solucionar en la inmediatez, mediada por la articulación de principios, los efectos negativos de las decisiones y acciones políticas ejercidas.

Por otro lado, el campo político no posee un solo principio universal último, sino varios, así lo he trabajado, cada principio es el último en sus respectivas esferas que, articuladas, recién conforman analógicamente la totalidad del campo político e institucional como lo he trabajado. Vuelve a aparecer con claridad y precisión la imagen de la base de multifundamentación política, y en este caso como universalidad, en sentido abierto, simétrico, inclusivo, no quedando los demás principios relegados, para una multiplicidad articulada, para una articulación de la multiplicidad. Sobre esta base puede erigirse un edificio de vida justa, verdadera, buena, bella y salubre. A esta articulación de principios le sigue la vinculación de los actores como **potenciales asociados** capaces de realizar los cambios y transformaciones necesarias y hasta suficientes dentro de ciertos marcos temporales y a su vez provisorios.

En la Ética expuse un mínimo necesario y suficiente de principios que, en su formulación, Dussel partió “didácticamente” del principio *material* pero en mi caso preferí hacerlo desde el formal para proporcionar una visión de mayor versatilidad a dicha base multifundamental. En la Política se partió, también, de una manera Di-ferente, desde el principio formal. De esta manera, se pueden criticar las opiniones que se vertieron sobre el punto de partida de la ética, catalogándose de naturalista, vitalista, darwinista, materialista, etc.

Por otra parte, estas críticas extremas posibilitan aclarar el panorama al respecto e incluso entrar en una modificación dinámica de las estrategias expositivas y de elaboración. No son meras estrategias para despistar oponentes, sino que, a su vez, varían de acuerdo a la necesidad política de la comunidad, y a la invisibilización del principio “x” que fetichistamente se lleva a cabo en un momento político determinado. Por otro lado, la vida humana no es un principio; esta última referencia total *como el modo de la realidad* del ser humano. El principio material es *uno de los principios* que tiene a esa vida humana como contenido.

Sin duda que en esta propuesta política hay una permanencia de lo ético en lo político y que otorga el marco de resguardo, regulación y coherencia ética del político. El principio coherencia se juega en la articulación de las diferentes maneras de ejercer los principios universales éticos en los sistemas específicos de acción de cada campo, cumpliendo los principios en las acciones dentro del horizonte de dichos campos. La incoherencia ética acontece al justificar máximas a partir de principios contradictorios, en actuar sin principios, en aplicar los principios contradictoriamente o inconsistentemente o en justificar los propios errores y condenar los “ajenos”.

La coherencia del sujeto-actor en la articulación de la aplicación de los principios éticos se lleva a cabo por medio de una lógica de subsunción analógica que por semejanza, obra en relación a los principios de cada campo. Por su lado, el principio coherencia se concentra en un principio y tiende a su desarrollo como consecución. Por ejemplo, para aclarar, desde el principio material tendiente a aumentar la vida, se debe tener una actitud ecológica que ahorre energía. En cada campo de acción se opera analógicamente, en semejanza con el económico, del género, pedagógico; y en distinción, ya que no es lo mismo ayudar a la víctima de la empresa, como la del género o la pedagógica.

La articulación de los principios políticos posee mayor densidad y tiende a complejizarse hacia la Política III. Las transformaciones económico-político-culturales comienzan en general cuando está “llena la medida del sufrimiento”. Dussel desde la intuición de un profundo humanismo, pretende evitar el penoso proceso de llenado de la medida del

sufrimiento, porque es conciente que dicho desarrollo se cobra miles de vidas y no siempre es garantía de transformación. Pretendemos activar una inteligencia colectiva de transformación. Dussel tampoco se encierra en un exclusivo momento de cambio revolucionario, sino que intenta moverse por las filigranas de los procesos evolutivos cerebrales humanos modificando la dimensión de la relación humana con la interacción, con el cambio de situación.

Desde las víctimas, cuando la medida del sufrimiento se ha llenado, comienzan a surgir en el campo empírico los nuevos movimientos sociales, como también surgen teorías críticas, de manera orgánica, articulada a dichos movimientos y desde algún vértice de la realidad político-social. De lo contrario, dichos emergentes no aparecerían en escena, y lo cierto es que lo han hecho a lo largo de la historia. Es por ello que en esta etapa, la filosofía política se constituye en un momento imprescindible de crítica explícita y necesaria al sistema vigente. El punto de partida empírico y teórico lo co-instituyen las víctimas políticas, oprimidas, reprimidas, excluidas, torturadas, asesinadas, por la conquista y colonización, la trata, las dictaduras, las guerras sucias, el neoliberalismo, la dependencia etc. Son el potencial asociado siempre latente que el sistema vigente tiende a anular, adormecer y retardar permanentemente, siendo por otro lado un motor siempre en potencia de encenderse.

La introyección del reconocimiento de la lucha del otro, conjuntamente con la propia lucha, genera lazos y puentes comunicacionales y colaboracionales prácticos, esto es por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, *praxis* militante compartida, lentamente se va constituyendo un *hegemón analógico*. Se trata de un proceso de incorporación analógica, esto significa que se guarda la distinción de cada grupo sin renunciar a la universalidad. Se trata de una distinción que no se pierde en el relativismo, el anarquismo, y de una universalidad que no se polariza, dogmatiza en lo unívoco.

Por ejemplo, el término azteca *altépetl*, el maya *Amaq*, el inca *Llajta* significan comunidad, pueblo, con una intención de inclusión, caída en el olvido y en la actualidad desconocida por el modernismo occidental. A raíz del *estar* aborigen y sus influencias, el concepto pueblo posee otro contenido distinto del eurocentrismo. Esta es una dimensión que podemos inscribir en un mestizaje espiritual-cultural-biológico con incidencias políticas como económicas al momento de concebir dicho término para el *hegemón analógico*. Aparecen en el horizonte de este pueblo los elementos de armonía y cuidado con la tierra, la naturaleza; de no individualismo, egoísmo, de comunidad recíproca (*Ayni-Minka*) que produce, por ejemplo una economía de amparo. Se trata de una serie de potenciales asociados que define o pueden definir un proceso.

Como vimos en Política II, con el paso del sujeto al actor político, en este caso de la Política III el pueblo, se transforma en actor colectivo político y no en un sujeto histórico sustancial fetichizado. El pueblo y aún más referencial los pueblos, lejos de imponerse como estructura ontológica eterna, al contrario, aparecen ante dichas estructuras dominantes de los sistemas vigentes como coyunturas políticas críticas cuando cobran conciencia explícita de su *hegemón analógico* en lo que hacen a todas las reivindicaciones desde donde se definen “las estrategias y las tácticas” que lo transforman en un actor capaz de activar cambios profundos, acorde a sus conformaciones pluriculturales.

Los que están “fuera” (Dussel, 2006: 95) como nada espectrales, marginados, olvidados, arrojados, obliterados, son figuras intrascendentes para la economía. El pueblo en esta situación es ignorado, no considerado como potencial asociado para operar cambios, no siendo considerado antes de su lucha, pero cuando comienza a levantarse y querer pasar de la muerte y desazón diaria a la vida, a poder vivir, y aunque es difamado, condenado, comienza a hacerse visible y presente en la escena política. Desde esta toma de voluntad y paso voluntario, comienza a operarse el cambio y las transformaciones exigidas desde la “exterioridad” (Dussel, 2006: 95), desde los excluidos. Avanzando en esta concepción de Poder Liberador, el mismo da un paso más y exige la fuerza unitiva del consenso.

Esta simetría, participación y legitimidad no pueden ser perfectas, como hemos sostenido en numerosas oportunidades, pero dentro de esta lógica poliética o polietizada es un campo de trabajo para el mejoramiento y la rectificación constante, mientras que en la lógica del capital opera como un recurso-argumento epistemológico que conserva dicha estructura asimétrica fetichizada, por ejemplo, en la formalidad del derecho. A esta toma de conciencia para-sí la llamo toma de conciencia anadialéctica, donde ya no se trata sólo de la conciencia de la clase obrera, sino, de un horizonte de conciencias, un frente de conciencia entretejiéndose intra e interculturalmente y con una dinámica convergente y divergente, trabajando para no recaer o evitar caer en antagonismos bloqueantes; se trata de la diversidad de sujetos y movimientos sociales, culturales, éticos, que pueden lograr integrarse aún más de lo que lo “habían” hecho en el pasado, borrando fronteras de antagonismos como potenciales asociados analógicos, conscientizados.

Los elementos motivacionales de la lucha, la intención del proyecto del nuevo orden político se gestan en la esperanza de que otro mundo es posible. Otro elemento con-formante de la arquitectónica analógica, es el **descubrimiento** de la **lucha** misma, que llamamos factibilidad de la liberación para alcanzar efectivamente la nueva hegemonía y transformar (*Veränderung*) de manera parcial o radical el orden político vigente. En caso de ser radical, la referencia es el concepto de revolución. En caso de ser parcial, son cambios que, bajo lógicas de este tipo, se constituyen en profundas transformaciones de los tiempos intermedios, como ha expresado Dussel. Estos son tres elementos, dimensiones plurifundamentales en el poder del pueblo, en la conciencia de ser pueblo, en la *hiperpotentia*. Este descubrimiento de la lucha es el comienzo de la etapa más intensa de los potenciales asociados que deberán recorrer los caminos hasta la organización de las nuevas instituciones.

La *potentia* es una capacidad de la comunidad política, que puede pasar a una posición hegemónica organizando la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, siendo su manifestación intra e interconectada, la *hiperpotentia* que es el poder del pueblo, su capacidad de ejercer la soberanía y autoridad que re-surge como momento creador de la historia, inaugurando grandes transformaciones y revoluciones. Esta *hiperpotentia* es un antipoder que se constituye como antagónico al poder dominador y su *potentia-potestas*. El potencial asociado es más eficaz de lo que muchos suponen. Por ejemplo, volvemos a recordar que los ejércitos napoleónicos fueron derrotados por los potenciales asociados del pueblo haitiano en 1802 previo al triunfo de la revolución, como también fueron vencidos en 1808 por el pueblo español en armas.

Esta **coyuntura** de fuerzas desembozadas, canalizadas y dirigidas se trata del estado de rebelión explícita y en marcha más allá del estado de derecho y del estado de excepción. El estado de derecho bajo soporte liberal, mientras que para C. Schmidt el estado de excepción indica que detrás de la ley hay una voluntad constituyente. Pero lo que sostiene Dussel, analécticamente, es que el estado de rebelión puede dejar en suspenso al estado de excepción. En este caso, el estado de rebelión dejó sin efectos el estado de excepción.

Entonces, ¿por qué plantear arquitectónicamente la formulación de los principios? Podemos rescatar una respuesta en Dussel, aunque él no ha manifestado explícitamente la pregunta. La afirmación de la vida de la víctima y el reconocimiento de su imposibilidad y dificultad de vivir a raíz de la injusticia y opresión del sistema, es lo que permite comenzar los procesos de rectificación y aumento de la vida de la comunidad, o del nuevo sistema que pudiera originarse. La mera reproducción de la vida del pobre exige tales cambios que, al mismo tiempo, produzcan el *desarrollo civilizador de todo el sistema*.

En Dussel, la noción de progreso cambia de dimensión como vimos, ya no ha de encontrarse en la esfera egoísta, en la economicista, en la tecnocrática, etc., sino en la esfera ética, comunitaria, política, ecológica, en el crecimiento histórico e institucional de la vida de toda la comunidad. Esto significa que dicho crecimiento ha de ser sostenido, cuidado. Es por

este tipo de solución a las insatisfacciones y condiciones adversas para el desarrollo de la vida de las víctimas, que los sistemas históricos han progresado.

Desde la bomba atómica y la progresión geométrica de la contaminación del planeta y el espacio sideral, la desaparición de la vida es una posibilidad factible que avanza sobre el campo de lo imaginado y lo no imaginado. Desde este condicionamiento, la violencia de la contaminación acorta las vidas, genera una insuficiente calidad en la salud de la población, degradando las condiciones de la corporalidad viviente de los ciudadanos. Por contrapartida, esto es empleado por el sistema para favorecer y fundamentalizar un modelo médico hegemónico, la medicalización de la vida y el hospitalo-centrismo.

Por otra parte, lejos de decrecer la dimensión política o caer en desuso, se le plantea al político, a los políticos, una responsabilidad de obligación mayor, como no se conocieron en otros tiempos en que la visión era de recursos inagotables de aire, agua, tierra, madera, metal, etc. Hoy es inmensa la responsabilidad frente a la concientización de los recursos no renovables dentro de las coordenadas de tiempo de existencia humana. La Tierra es finita y la vida en ella ha sido empequeñecida en una concientización de los recursos que pueden acabarse. Al parecer, esta modernidad y su modo de vida, que se había regodeado en ser el tiempo de las luces, dejando detrás el tiempo de las tinieblas, no hizo otra cosa que convertir al mundo en una caverna global, conquistando a la naturaleza, a las culturas, contaminando y extinguiendo especies, en cada uno de sus rincones ha ampliado el mundo técnico objetual y a reducido la vida.

**F)** Con el tercer escrito crítico introduce la reflexión de lo que considero una quinta idea directriz o “trascendental”: la salud o lo saludable. Concibo que es una idea que abraza la arquitectónica, al sistema inclusivo, al institucionalismo analéctico, ya que es fundamental para nuestro pensamiento crítico plantear una tal dimensión de la cultura y del planeta. La filosofía siendo también una disciplina, ciencia y arte vinculada desde tiempos remotos a la salud puede realizar sus aportes específicos desde una filosofía para la salud. De esta manera ganamos en una visualización integrada y relacionada de manera orgánica, viva. **La salud del planeta y del mundo periférico pasa a ser hoy un problema central-global.** No olvidemos que desde Egipto a Platón la tierra, el mundo ha sido considerado un ser vivo y que en la actualidad ha sido reducida a mera mercancía o ente de extracción.

Hoy la eliminación<sup>1218</sup> ecológica es un problema globalizado-en el eurocentrismo como estructura que lleva 520 años de construcción “desplazadora” de la vida y la naturaleza, es una alerta que rompe toda simplificación binaria de análisis crítico, debido a que el condicionamiento de la vida, por parte de la arquitectónica eurocentrista, abarca las condiciones de la salud de la vida humana, animal, vegetal y mineral, donde quiera que se encuentre **va tras la vida como si fuera una presa.** Desde el punto de vista de la salud, esta clasificación, para otra cultura, puede ser inversa siendo lo mineral lo más importante, ya que, todo lo demás depende de ello. Es el caso de la tierra, roca o piedra en la concepción de muchas culturas.

Para el caso específico Argelino, que he analizado como situación límite paradigmática, el médico europeo ha asumido su actitud cultural-eurocéntrica frente a la lucha del pueblo argelino. Detrás del médico que cura las heridas de la humanidad hay un miembro de la sociedad dominante que se beneficia en Argelia con altos privilegios. No es casualidad, y aquí se suma otro elemento de gran importancia, que en los centros de colonización el médico es frecuentemente un terrateniente. Este es un privilegio que goza, incluso, por sobre sus pares de la metrópoli. Puede que el médico haya heredado y adquirido personalmente la tierra, pero

---

<sup>1218</sup> Recordemos que hablamos de eliminación y no de simple desequilibrio debido a que tal desequilibrio se da entre una falta de coordinación entre las partes, pero cuando dichas partes son eliminadas, sean especies minerales, vegetales, animales, o culturas diversas, no hay posibilidad siquiera de desequilibrio, sino que comienza a vaciarse la vida de su contenido diverso.

lo seguro es que el médico también es un colono, una importante polea de transmisión de la voluntad de poder y posesión y en este caso de la medicalización de la vida. Aquí la excepción es encontrar uno que no se dedique al trabajo agrícola o a su explotación.

En Argelia los médicos como los profesores de la Facultad encabezan los movimientos colonialistas. Por ello, en el caso de Argelia, no podemos solo definir la profesión médica como eurocentrista dentro de un modelo médico hegemónico. Dicho modelo hegemónico hace salir del claustro al profesional a desempeñar múltiples funciones como hemos podido observar. De acuerdo a la situación social su decisión de voluntad colonial se profundiza. Si la circunstancia es de crisis de normalidad o insurgencia es habitual que se transforme en jefe de milicias u organizador de *raids* contra-terrorista. Es un anti-anticolonialista. Empuñando el revolver y los instrumentos de tortura aparece ahora la figura del pionero intelectual *cowboy*.

Con todo ello lo que pretendemos dejar asentado en nuestro concepto de salud como quinta idea directriz o trascendental de anápolis o esta institucionalidad analéctica es una integración de distintos niveles para la vida humana y del planeta. Reducimos el concepto de salud si sólo lo afirmamos como un derecho del hombre y como ejercicio de una disciplina médica subyugada al mercado y polea de transmisión del sistema. Cuando también y principalmente se están destrozando las **condiciones ancestrales** que posibilitan el desarrollo de la vida en el planeta, cuando se esta contaminado en progresión geométrica el espacio sideral en sucesivas misiones, cementerios o basurales espaciales. Desde el punto de vista de la tecnología el planeta entero ha sido abrazado desde el sistema de redes satelitales RED de Redes. Podemos suponer que además de todos los beneficios publicitados y aprovechados por todos, lo que también se ha tendido es una brida de dominio, seguridad, control y vigilancia que envuelve al planeta de manera ágil orgánica como el plasma que circula por las arterias.

El concepto de Salud planteado como quinta directriz o “trascendental” nos posibilita evaluar el cuidado global del planeta, no solo desde lo habitable, sino también desde lo no habitable por el hombre, pero con incidencia para el desarrollo de la vida. Esta quinta dimensión de la realidad humana vivifica, humaniza y prepara un legado para el desarrollo de la vida de las futuras generaciones. Este concepto de salud desde el punto de vista práctico es de suma complejidad porque requiere la revisión de los cuatro aspectos guías que hemos mencionado, y porque además es una resultante del equilibrio entre estos aspectos. Salud y libertad pueden ser aquí equiparados dando un paso más de concreción sobre la liberación como proceso para alcanzar la salud.

Desde este macro concepto de salud, y es lo que llamo medicina **para** la liberación que exigen pueblos médicos y cuidadores del planeta, podemos evaluar de manera práctica y *quasi* instantánea la articulación entre la ecología, la economía, la política, el nivel de los principios formales y la dimensión de la instrumentalidad práctica. La salud no es un *a priori* imperial, sino el resultante de la aplicabilidad de las responsabilidades culturales vitales manifestadas a nivel histórico-filosófico-comunitario. Nos dice si una comunidad funciona como tal o si solo hay una pura razón de justificación aleatoria, encubridora de su gestión para manipular, adormecer e invisibilizar la muerte del otro.

Dentro de este marco y en sentido más específico, emprender responsables, comprometidos y fidedignos relevamientos políticos sociales y estadísticos epidemiológicos por parte de los que trabajan **con** la comunidad y **con** las teorías de la liberación en función de las comunidades, son otras importantes herramientas de sondeo, diagnóstico e intervención para el cambio. Por otro lado también son claros indicativos para evaluar, por sus efectos, si funciona o no la dimensión, humana fundamental, de la articulación del nivel material, formal y práctico. Porque por sus causas hay que apelar a las ciencias sociales filosofía, historia, sociología, antropología, economía, teología de la liberación etc.

Este macro concepto de salud envuelve al sistema *b* de razón transversal dusseliano, (red de redes) ya que si en dicho sistema se cumplen los principios, normas y leyes se ha

llegado a plasmar la pretensión de verdad, bondad, justicia, en dicho sistema, lo que sería para nosotros un sistema saludable. En cambio dicho concepto macro de salud es toda una regla desde donde podemos medir, por ejemplo, el sistema *a* eurocéntrico hegeliano como un sistema no salubre. El parágrafo 347 de la filosofía del derecho de Hegel, que hemos sabido traer a colación, con poder dictatorial (mandar atropellando) le otorga el derecho a unos y le niega y quita el derecho a otros. La articulación de principios y niveles es reducida egoístamente. Es para nosotros un paradigma de insalubridad.

Lo propio del institucionalismo ana-léctico es que se define histórica, económica, ética-política, ecológica y se debe y puede hacer saludablemente y con él es necesario deconstruir la totalidad y negarse como totalidad. El proyecto de trans-modernidad, para el filósofo argentino, se *realiza* por medio de una política de la liberación debidamente articulada a la ética de la liberación. Para Dussel, una filosofía política que reflexione sobre la realidad histórica no puede dejar de incluir el nivel de contenido *material*, por lo tanto su intento de filosofía política incluirá este aspecto como guía de sus reflexiones. La *ratio política* que propone el autor, como hemos visto hasta aquí, no excluye en ningún momento el nivel práctico *material* (ecológico, económico, cultural). Ambos niveles son fundamentales y perfectamente articulables para concebir una política material crítica más allá de las políticas antecesoras reductivas. La política es el arte práctico (*phronesis*) de vivir juntos. Si hay víctimas y se las reproduce, la política se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que la noble política debe ser acompañada por una filosofía política crítica que desde el principio sea capaz de ver al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo.

La euritmia analéctica que he practicado plantea una justa proporción entre las partes de un conjunto interrelacionado, regularidad de pulsación, pero también y de manera fundamental propone momentos de quebraduras, desregulación inclusora como períodos imprescindibles de una dinámica analéctica práctica. Los ensayos finales son los que le proporcionan el carácter analéctico propio a esta estructura institucional. La eutimia analéctica no pasa por la plena y mera organicidad sino por posibilitar las quebraduras que pueden plantear nuevas instancias dinamizadoras. En ello consiste la y se relaciona la eutrofia analéctica o buena nutrición. A esta *euritmia* y *eutimia* es necesario nutrir la permanentemente desde las grietas que se van abriendo y que son partes imprescindibles de este campo. La conjunción de estos elementos son los que desarrollan la *eutimia* (tranquilidad de ánimo) en la satisfacción de un buen lugar (*eutopía*), justo, bello y saludable como lugares de vida (*biópolis-anápolis*).

No se trata de una mera defensa teórica de la *utopía* con el fin de agrandar la bibliografía de consulta, sino de que tenemos aquí un proceso de lucha real siendo *la vida como biotopía un dimensión ahora polietizada abrazando al sistema que pretendía controlarla o cazarla como si fuera una presa*. La vida más acá y más allá de la mera letra del derecho, se volvió una apuesta de las luchas políticas y sociales. Se trata del derecho a la vida, a la libertad, al cuerpo, a la racionalidad humanizante, a la satisfacción de las necesidades, a lo saludable, a la felicidad etc.

He realizado un planteo institucionalista alternativo arquitectónico abierto desde América Latina o *Abya Yala* y en donde se pueden establecer relaciones sociales-comunitarias honestas para establecer redes de vida. El resultado es una base de multifundamentación ética y política simétrica, pero la base ética-política tampoco es única sino múltiple. No estamos habituados pero podemos empezar a andar nuevos caminos.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

### Libros

- \*Dussel, E.: *Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauung*. Curso dictado en Resistencia, Chaco, 1966.
- \*Dussel, E.: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Editorial Estela IEPAL, Barcelona, 1º Edición, 1967.
- \*Dussel, E.: *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, 1º edición Estela, Barcelona 1967, Mundo Negro 6º edición, Madrid, 1992.
- \*Dussel, E.: *Lecciones de introducción a la filosofía, de antropología filosófica*. Inédito inconcluso, Mendoza, 1968.
- \*Dussel, E.: *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*. U. N. Cuyo Mendoza IV, 1968.
- \*Dussel, E.: *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*. Ediciones de la Facultad de Teología de la PUCA, Buenos Aires, 1968.
- \*Dussel, E.: *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Editorial EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
- \*Dussel, E.: *América Latina y conciencia cristiana*. Editorial Don Bosco, Quito, 1970.
- \*Dussel, E.: *Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina*. U. N. Cuyo Mendoza VI, 1970.
- \*Dussel, E.; Esandi, María Mercedes: *El catolicismo popular en Argentina*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1970.
- \*Dussel, E.: *América Latina dependencia y liberación*. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1972.
- \*Dussel, E.: *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.
- \*Dussel, E.: *Para una De-strucción de la Historia de la Ética I*. Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.
- \*Dussel, E.: *Caminos de la liberación Latinoamericana I. Interpretación histórico-teológico de nuestro continente latinoamericano*. Seis conferencias. Editorial Latinoamericana Libros, Buenos Aires, 1972
- \*Dussel, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- \*Dussel, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II, Editorial, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973:
- \*Dussel, E.: *Caminos de la liberación Latinoamericana II. Teología de la Liberación Ética*. Seis conferencias. Editorial Latinoamericana Libros, Buenos Aires, 1973.
- \*Dussel, E.: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. s/d., Salamanca, 1973.
- \*Dussel, E.: *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- \*Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974.
- \*Dussel, E.: *El humanismo helénico*. Editorial EUDEBA, Buenos Aires, 1975.
- \*Dussel, E.; Guillot, D. E.: *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975.
- \*Dussel, E.: *History and the theology of liberation. A Latino American Perspective*. Orbis Books, New York, 1976.

- \*Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la Pedagógica de la liberación.* 6/III, Editorial Edicol. 1º edición, México, 1977.
- \*Dussel, E.: *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana.* Editorial Extemporáneo, México, 1977.
- \*Dussel, E.: *Religión.* Editorial Edicol, México, 1977.
- \*Dussel, E.: *Desintegración de la cristiandad colonial.* s/d., Primera edición Marzo de 1972, Cuarta edición Octubre, 1977.
- Dussel, E.: *Interpretación Histórico teológico del continente Latinoamericano.* s/d., en CD-ROM cedido por el autor.
- \*Dussel, E.: *Ethics and the Theology of Liberation.* Orbis Books, New York, 1978.
- \*Dussel, E.: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620.* Centro de reflexión teológica, México, 1979.
- \*Dussel, E.: *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968- 1979).* Editorial Edicol, México, 1979.
- \*Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III).* Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1979.
- \*Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista.* Universidad Santo Tomas de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá, 1980.
- \*Dussel, E.: *La pedagógica latinoamericana.* Editorial Nueva América, Bogotá, 1980.
- \*Dussel, E.: *Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo.* s/d.
- \*Dussel, E.: *Historia General de la Iglesia en América Latinoamericana. Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina.* CEHILA, Ediciones Sígueme Salamanca, 1983.
- \*Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.* Editorial Nueva América. Bogotá, 1983.
- \*Dussel, E.: Estudio Preliminar y traducción de Marx, C.: *Cuadernos Tecnológico-Histórico.* Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
- \*Dussel, E.: *Filosofía de la Producción.* Editorial Nueva América, Bogotá, 1984.
- \*Dussel, E.: *Ética Comunitaria.* Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.
- \*Dussel, E.: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63.* 1º edición, Editorial Siglo XXI en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1988.
- \*Dussel, E.: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción del capital.* 1º edición, Editorial Siglo XXI, México, 1990.
- \*Dussel, E.: *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse.* 2º edición, Editorial Siglo XXI, México, 1991.
- \*Dussel, E.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación.* Editorial Siglo XXI, México, 1992.
- \*Dussel, E.: *Las metáforas teológicas de Marx.* Editorial Verbo Divino, España, 1993.
- \*Dussel, E.: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuesta de K.-Otto Apel y Paul Ricoeur.* Universidad de Guadalajara, México, 1993.
- \*Dussel, E.: *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación.* Editorial Nueva América, Bogotá, 1994.
- \*Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* (Conferencias de Frankfurt). Editorial Plural, La Paz Bolivia, 1994.
- \*Dussel, E.: *Introducción a la filosofía de la liberación.* Primera edición, 1979. Quinta edición, Editorial Nueva América, Bogota, 1995.

- \*Dussel, E.: *The invention of the Americas. Eclipse of the other and the myth of modernity*. Continuum, New York, 1995.
- \*Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*. Primera edición, 1977. Cuarta edición corregida, Editorial Nueva América, Bogotá, 1996.
- \*Dussel, E.: *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the philosophy of liberation*. Humanities Press, New Jersey, 1996.
- \*Dussel, E.: *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Paulinas, Sao Paulo, 1997.
- \*Dussel, E.: *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Primera edición, 1980. Sexta edición, Editorial Nueva América, Bogotá, 1998.
- \*Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, Primera Edición, 1998, Segunda Edición, 1998; Tercera Edición 2000, Cuarta Edición, 2000; Quinta Edición, 2006. 50. En portugués: *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Editora Vozes, Petrópolis, 2000; Segunda Edición, 2002. En alemán edición abreviada: *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialien Ethik*. Wissenschaftsverlag, Mainz und Aachen, 2000.
- \*Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998.
- \*Dussel, E.: *Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista *Anthropos* 180, 1998.
- \*Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brower, Bilbao, 2001.
- \*Dussel, E.: *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Rowman & Littlefield Publishers Group, Maryland, 2003.
- \*Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y ética de la liberación*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- \*Dussel, E.: *20 Tesis de Política*. Editorial Siglo XXI, México, 2006.
- \*Dussel, E.: *Filosofía de la cultura y la liberación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006.
- \*Dussel, E.: *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007. Edición en México, UANL-Plaza y Valdez, México, 2007.
- \*Dussel, E.: *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*. 2007, en Web Site <http://enriquedussel.org/>, en Tabula Rasa N° 9, Julio-Diciembre, 2008.
- \*Dussel, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- \*Dussel, E.: *Marx y la modernidad. Conferecias de la Paz*. Rincón Ediciones, La Paz Bolivia, 2008.
- \*Dussel, E.: *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Editorial Trotta, Madrid, 2008. Este Libro ha recibido el Premio Franz Fanon 2009 por la *Caribbean Philosophical Association*.
- \*Dussel, E.; Mendieta, E.; Bohórquez, Carmen: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino*. CREFAL/Siglo XXI Editoriales, 2009.
- \*Dussel, E.: *Carta a los indignados*. Los Nuestros Jornada Ediciones, México, 2012.

## Artículos<sup>1219</sup>

- \*Dussel, E.: "Metafísica del Sujeto y Liberación", Ponencia en el II Congreso Argentino de Filosofía en Córdoba en 1971, publicado en temas de filosofía contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- \*Dussel, E.: "Liberar al pobre como imperativo ético absoluto", en Tamayo Acosta, J. J. (comp.): *Para comprender la teología de la liberación*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 1989.
- \*Dussel, E.: "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida" en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. De autores varios. Editorial Política, Buenos Aires, 1999.
- \*Dussel, E.: "El Programa Científico de Investigación de Carlos Marx (Ciencia social, funcional y crítica)", en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Dussel, E.: "Sobre el concepto de ética y de ciencia crítica", en *Cuadernos de Herramienta* N° 12 Buenos Aires, 2000, y en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Dussel, E.: "Exposición en el debate" en torno a la discusión su planteo, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Dussel, E.: "La Filosofía de la Liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos", en Erasmus. *Revista para el diálogo intercultural*. Año V N° 1/2 - Filosofía de la Liberación. Balance y perspectiva 30 años después. Ediciones del ICALA, 2003.
- \*Dussel, E.: "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación", en Erasmus. *Revista para el diálogo intercultural*. Año V N° 1/2 - Filosofía de la Liberación. Balance y perspectiva 30 años después. Ediciones del ICALA, 2003.
- \*Dussel, E.: "La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo", en Web Site <http://enriquedussel.org/>
- \*Dussel, E.: "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político". (Esta es una ponencia presentada en Praga que me ha sido cedida gentilmente por el autor el 29 de Julio de 2011).

## Entrevistas en soporte papel y digital

- \*Abril de 1998 por Fernando Gómez *Boundary2*, DUKE: "Ethics Is the Original Philosophy". <http://www.enriquedussel.org/txt/Entrevista>
- \*13/11/05 por Ana Mónica Rodríguez *La Jornada*: "Muchos patriotas confundidos con terroristas, critica Enrique Dussel". <http://www.jornada.unam.mx>
- \*01/07/06 por Arturo Jiménez, *La Jornada*: "Enrique Dussel propone acercarnos cada vez más a una sociedad justa y libre". <http://www.jornada.unam.mx>
- \*27/08/06 por Carlos Salvador La Rosa, *Los Andes*: "América Latina está viviendo una primavera política". <http://www.losandes.com.ar>
- \*10/12/06 por Mauricio Laguna Berber, *Quehacer político*: "Concepto de poder en las 20 tesis de política". <http://www.afyl.org/entrevista>
- \*27/09/06 *Diario de Ávila*: "Dussel considera una invasión el descubrimiento". <http://www.diariodeavila.es/noticia>

---

<sup>1219</sup><http://www.enriquedussel.org> en este sitio Web, en la página 18 de su Currículum pueden consultarse los 417 artículos hasta el 2009 presetados en diversos eventos. Muchos de los artículos conformarán obras y otros se mantienen como trabajos particulares y relacionados. Puede consultarse también sus artículos y obras en **AFYL** (Asociación de Filosofía y Liberación), **CLACSO** (Biblioteca virtual/ sala de lectura/ Dussel, Argentina), **IFIL** (Instituto de Filosofía y Liberación, Brasil), **Biblioteca Digital** (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), **Latinoamericanos** (FFyL/UNAM, México), **Scribd. com**, **Google Books. com**

- \*03/09/07 por Manuel Giraldo, *Voltairenet.org*: "En América Latina renace la política desde el pueblo". <http://www.voltairenet.org>
- \*25/10/07 por Damián Pachón Soto, Fabián Acosta y Mauricio Chávés. <http://nuevasideasdamian.blogspot.com/2009/05/entrevista-con-enrique-dussel.html>
- \*21/01/08 por Mariana González, *La Gaceta de la UG*: "Estamos viviendo una primavera política". <http://www.gaceta.udg.mx>
- \*19/03/08 *Pieb.com.bo*: "Enrique Dussel habla de un Marx útil para Bolivia". <http://www.pieb.com.bo>
- \*24/03/08 por Luis Hernández Navarro, "Quiero Hacer una filosofía desde el bloque de los oprimidos" (Periódico La Jornada). <http://www.jornada.unam.mx>
- \*03/04/08 por Renzo Ayarde *CENDA*: "En Bolivia está sucediendo algo trascendental". <http://www.constituyentesoberana.org>
- \*04/04/08 por Luis Hernández Navarro. <http://www.jornada.unam.mx>
- \*05/05/08 *The Moderate Voice*: "It's Been 40 Years Since the Death of Martin Luther King!" (Periódico La Jornada). <http://themoderatevoice.com>
- \*14/04/09 por Rogelio Laguna *Filosofía.com*: "La Revolución mexicana es tan universal como la francesa". <http://www.filosofia.mx/index>
- \*19/05/09 por Damián Pachón Soto, *Homenaje a Fals Borda*: "Ejercicios críticos de filosofía". <http://nuevasideasdamian.blogspot.com>
- \*31/05/09 por Raúl Linares *La Crónica de Hoy*: "Enrique Dussel impartirá Cátedra Alberto Magno en 2010". <http://www.cronica.com.mx/especial.php>
- \*04/06/09 *Aymara*: "Yatichawi yatiqawimpi jani jisk'achasisa sartapxañani". <http://www.yatiyawinaka.es.tl/>
- \*24/08/09 por Omar Páramo *Gaceta UNAM*: "El pensamiento crítico del filósofo Enrique Dussel". <http://www.enriquedussel.org/txt/gacetadusselUNAM.pdf>
- \*25/09/09 *La Crónica de Hoy*: "La política hoy". Con opiniones del filósofo Enrique Pérez Bustillo y del teólogo Hans Egil Offerdal. <http://www.cronica.com.mx/nota.php>
- \*02/10/09 (México) *SDP Noticias*: "La alegría de estar vivo es el contenido del arte: Enrique Dussel". <http://sdpnoticias.com/sdp/contenido/2009/10/02/504982>
- \*02/10/09 por Arturo García Hernández, *La Jornada*: "Cambiar las instituciones corruptas ya es una revolución: E. Dussel". <http://www.jornada.unam.mx>
- \*05/06/10 por Arturo García Hernández <http://colombia.indymedia.org>
- \*03/01/11 por Blanche Petrich "Absurdo, plantear la disolución del Estado. Urge una nueva teoría para la realidad actual de AL: Dussel". (Periódico La Jornada). <http://www.jornada.unam.mx>
- \*03/07/2011 por Alejandro Moreno Lax, « La politique de la Liberation » d'Enrique Dussel, diario La Jornada.
- \*03/10/2011 por Catalina León, "La representación de los Partidos monopoliza el ejercicio del poder". <http://www.uasb.edu.ec/spondylus>

### ***Entrevistas audiovisuales***

En [http://www.enriquedussel.org/entrevista\\_es.html](http://www.enriquedussel.org/entrevista_es.html)

a) Entrevistas *CNN* en español con Carmen Aristegui

\*Entrevista sobre el libro *Política de la liberación historia mundial y crítica*. Diciembre de 2007.

\*Sobre el "Golpe de Estado en Honduras".

\*Sobre la obra Pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" (1300-2000).  
Parte 1 y 2.

b) Vanessa Davies entrevista a Enrique Dussel, ponente en el *V Foro Internacional de Filosofía que se realiza en Caracas del 7 al 14 de julio*, conversa sobre los planteamientos ideológicos de la izquierda Latinoamericana en el siglo XXI.

c) Entrevista y conferencia impartidas en el marco de las Jornadas de Conversaciones con Filósofos Mendocinos, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina en 2006. La entrevista completa puede ser visualizada en la Biblioteca Digital, buscando en el listado de objetos digitales: Archivos Audiovisuales, Divulgación, Entrevistas.

\*Historia de vida en "Noticias UNCuyo".

\*Filosofía en Mendoza, también en <http://bdigital.unc.edu.ar/1829>

\*Filosofía de la liberación Latinoamericana, en <http://bdigital.unc.edu.ar/1832>

d) Conferencia en el marco del Foro Social Mundial celebrado en la ciudad de México. Participaron entre otros Pablo González Casanova, John Saxe Fernández, Víctor Flores Olea. 24 de enero de 2008: Crisis civilizatoria: fin del modelo neoliberal

e) Video de Seminario en la UNAM

Conferencia en el seminario de investigación de la UNAM sobre Metodología y Ciencias Sociales. Presenta Hugo Zemelman

\*Pensar el mundo desde la filosofía de la liberación

f) Audio en el 190 Aniversario de Marx

Conferencia en el marco del 190 aniversario de Karl Marx, celebrado en el auditorio Alfonso Caso de la UNAM, en mayo de 2008.

\*El "trabajo vivo" como categoría ética fundamental

g) Conferencia de Dussel en el Congreso Internacional de Filosofía en Seúl, 2008.

h) Videos sobre la Política de la liberación

Conferencias impartidas sobre los dos primeros volúmenes de la obra *Política de la liberación*, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la UMSH, Morelia, del 19 al 21 de agosto de 2009.

\*Eurocentrismo y filosofía política

\*Orden político vigente

\*Crítica y transformación del sistema político

\*Presentación de la *Política de la liberación*, vol. II

i) ISUD Beijing philosophy conference, From 2010.

j) En la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador) 03/10/2011  
[http://www.uasb.edu.ec/spondylus\\_conten\\_site.php?cd=3657&cd\\_boletin=60&sec=ENT](http://www.uasb.edu.ec/spondylus_conten_site.php?cd=3657&cd_boletin=60&sec=ENT)

### ***Dussel en You Tube***

Página: <http://www.youtube.com/watch>

- a) Sobre el Estado, el poder, la democracia etc., parte 1 a 11.
- b) Sobre Estado y Modernidad, parte 1 a 21.
- c) Se vuoi la pace prepara la pace, parte 1 a 10.
- d) Entrevista para intersophia, parte 1 a 4.
- e) Clase de filosofía en el Postgrado de Filosofía Política-UAM, parte 1 y 2.
- f) La historia mundial vista como historia de las luchas por la liberación humana, parte 1 a 12.
- g) Marx y la modernidad en la UNAM.
- h) La familia, violencia-autoritarismo.
- i) SME, Los héroes que no merecemos (Foro Casa Lamm).
- j) Enrique Dussel e a Modernidade pelo Prof. Daniel Pansarelli.
- k) Audiovisuales de la U.N. de Cuyo, parte 1 a 16.
- l) En el evento: Un compromiso con América Latina y el Caribe parte 1 y 2.

## ***BIBLIOGRAFÍA SOBRE ENRIQUE DUSSEL***

### ***Libros***

- \*Alcof, L. M.; Mendieta, E. (Editores): *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2000.
- \*Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- \*Barber, Michael: *Ethical Hermeneutics. Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Fordham University Press, New York, 1998.
- \*Bauer, Carlos F.: *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Editorial UNC, Córdoba, 2008.
- \*Bauer, C: *Diccionario crítico al eurocentrismo. Otra herramienta del nuevo pensamiento emergente*. Editorial UNC Septiembre, 2011.
- \*Díaz Novoa, Gilardo: *Enrique Dussel en la Filosofía Latinoamericana frente a la Filosofía eurocéntrica*. Tesis doctoral, Depto. de Filosofía, lógica y filosofía de la ciencia e historia de la educación. Universidad de Valladolid, 2000-2001.
- \*García Ruiz, P. E.: *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Editorial Dríada, México, 2003.
- \*Infranca, Antonino: *El otro Occidente. Siete ensayos sobre la realidad de la Filosofía de la Liberación*. Editorial Antídoto, Buenos Aires, 2000.
- \*Lopez Velazco, Sirio: *Reflexoes sobre a filosofia da libertação*. CEFIL, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil, 1991.
- \*Moreno Villa, Mariano: *Filosofía de la Liberación y personalismo. Meta-física desde el reverso del ser. A propósito de la filosofía ética de la liberación de Enrique Dussel*. Tesis

doctoral presentada en el Depto. de Filosofía y Lógica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, diciembre, 1993.

\*Moros Ruano, E.: *La Filosofía de la Liberación de Enrique D. Dussel: ¿Alternativa al Marxismo en América Latina?*, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 1995.

\*Sánchez Rubio, David: *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

\*Yori, Patricia: *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*. Tesis de licenciatura en Filosofía, U. N. de Cuyo, Mendoza, 2001.

### **Artículos sobre Enrique Dussel en papel**

\*Achával, Z.: “Marxismo: ¿racionalidad y ciencia... o no?”, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.

\*Stekner, Anne: “Enrique Dussel (1934)”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.): *Semillas en el Tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*. EDIUNC-REUN, Mendoza, 2001.

\*Bauer, Carlos F.: “Analéctica: un modelo de resistencia hacia una praxis de liberación para el desarrollo humano y la inclusión social”. En Michelini, Dorando J.; Wester Jutta H.; Chiappe Armando; Romero Eduardo O. (Eds.): *Desarrollo y equidad. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias*. Ediciones del ICALA, Río IV, 2 al 4 de Noviembre, 2005.

\*Bauer, Carlos: “Los derechos del hombre y la diversidad cultural”, en *I Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre diversidad cultural y II Jornadas: Experiencias de la Diversidad*. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes U.N.R., Rosario, 2006.

\*Bauer, Carlos: “Analéctica: un modelo de resistencia. Hacia una praxis de liberación para el desarrollo humano y la inclusión social”, en *Derechos Humanos. Exclusión y Resistencia*. Editado por Ciencia, Derecho y Sociedad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales/SECYT U.N.C. Córdoba, 2006.

\*Bauer, Carlos F.: “Capital-Trabajo, Tecnología, Estética y Liberación”, en Michelini, Dorando J.; Wester Jutta H.; Chiappe Armando; Romero Eduardo O. (Eds.): *Desarrollo y equidad. XI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias* Ediciones del ICALA, Río IV, 1 al 3 de Noviembre, 2006.

\*Bauer, Carlos: “Confluencias. Zona de desarrollo próximo, hábitos, concientización y el problema del otro en un contexto global. De Vygotsky y Bourdieu, a Levinas, Freire y la Ética de la Liberación”. Inédito, Córdoba, 2007.

\*Bauer, Carlos F.: “Derecho de, para y por la liberación”. En *La Bastilla*, Revista de Historia y Política ISSN 1852-2491, Córdoba, 2008.

\*Bauer, Carlos: “El concepto de totalidad en Marx o la normalidad anormal injusta”, en Michelini, Dorando J.; Wester Jutta H.; Chiappe Armando; Romero Eduardo O. (Eds.): *Justicia Global e Identidad Latinoamericana. XIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias* Río IV, 5 al 7 de Nov. Ediciones del ICALA. 1° edición. ISBN: 978-987-1318-10-0. pp. 70-74, Córdoba, 2008.

\*Bauer, Carlos: “Consideraciones acerca de *El Capital* y la Filosofía de la Liberación”, en *Revista* N° 35 ISSN 0327-1471 y en *Actas del Congreso* ISBN N° 978-950-721-337-3 publicación digital con Referato. En Acta esta ordenado numéricamente, mi trabajo se encuentra en el 2° número 18. San Salvador de Jujuy, 2009.

- \*Bauer, Carlos: “El concepto de trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*).Hacia una apertura Demoética desde el concepto inclusivo de Trabajo vivo”, en Auat. A.; Julia, M. L.: *Democracia. Verdad y Justicia*. Departamento de Filosofía UNSE, Santiago del Estero, 2009.
- \*Bauer, Carlos: “Ética y simbología de los pueblos originarios”, en *III Congreso de los Pueblos por el Ambiente Res. Nro. 573/2011*, 12 y 13 de agosto UNC, Córdoba 2011.
- \*Bauer, Carlos: “Del Sujeto al Actor Político”, en V Jornadas de Pensamiento Latinoamericano, UNC, Córdoba, 2011.
- \*Bauer, Carlos: “Ética, Ecología y Tecnología de la Liberación. Sendas Criticas que Confluyen”, en *IV Congreso de Culturas Aborígenes*. Instituto de Culturas Aborígenes, Córdoba, 2011.
- \*Bauer, Carlos: “Igualdad o el Principio Democrático”, en Polifonías, Universidad Nacional del Luján, Conicet, 2011.
- \*Boerlegui C.: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- \*Claros, M.: “Presentación a la polémica” en torno al planteo de Dussel, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Dutra, J.: “Ideología e irracionalidad” en torno a la discusión con Dussel, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*González, Antonio: “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza”. ECA N° 583, Mayo, 1997.
- \*Hernández, E.: “Exposición en el debate” en torno a la discusión con Dussel, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Hernández Piñero, M. A.: “El debate entre ética del discurso y ética de la liberación”, en \*Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- \*Marí, E.: “Exposición en el debate” en torno a la discusión con Dussel, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Mendieta, E.: “Introducción: Política en la era de la Globalización: crítica de la razón política de E. Dussel; en Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao, 2001.
- \*Moreno Villa, Mariano: *Cronología de Enrique Dussel*, en Dussel, E.: *Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista *Anthropos* 180, 1998.
- \*Parisi, A.: “Discusión sobre la analéctica”, en *Filosofía y Dialéctica*. Editorial Edicol, México, 1979.
- \*Parisi, A.: “Diferencia”, en Salas Astrain, R. (Coordinador): *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005.
- \*Petruccelli, A. G.: “¿Ciencias Sociales críticas? Notas en torno a un artículo de Dussel ¿Un nuevo criterio de demarcación?”, en *Cuadernos de Herramienta* N° 12 Buenos Aires 2000, y en *Cuadernos de Herramienta* N° 1 Buenos Aires, 2001.
- \*Petruccelli, A. G.: “Enrique Dussel y el tercer criterio epistemológico de demarcación: contrarréplica”, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Romero, A. A.: “Notas (incompletas) para una discusión con Dussel y sus contradictores”, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Rush, A.: “Enrique Dussel: Marx y las ciencias sociales críticas”, en *Cuadernos de Herramienta* N° 1, Buenos Aires, 2001.
- \*Schelkshorn, H.: “Discurso y Liberación”, en Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.

### **Artículos sobre Enrique Dussel en Web Site**

[http://www.enriquedussel.org/tesis\\_trabajos.html](http://www.enriquedussel.org/tesis_trabajos.html)

- \*Andrade, Luis Martín: “Considerar al enano y pensar la liberación: Zizek, Dussel y Boff”.
- \*Arthur, Christopher: “El “Marx desconocido” de Enrique Dussel”.
- \*Boerlegui, C.: “El pensamiento de Enrique Dussel”.
- \*Cabrera, Julio: “Dussel y el suicidio”. Con Réplica de Enrique Dussel.
- \*Cornejo, José F.: “Breve ensayo crítico sobre la Modernidad en Dussel”.
- \*Díaz-Polanco, H.: “Las 20 tesis de política de Enrique Dussel”.
- \*García Ruiz, Pedro Enrique: “La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre”.
- \*Infranca, A.: “Bioética y Ética de la liberación”.
- \*Lois, Juan Mari: “La filosofía latinoamericana de la liberación”.
- \*Mendieta, E.: “Crítica de la razón política en Enrique Dussel”.
- \*Moreira, Vicente: “Filosofía de la liberación”.
- \*Ortega, Francisco: “Historias y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad”.
- \*Pansarelli, Daniel: “Enrique Dussel e a Modernidade”.
- \*Quintana, M.: “Contradicciones en la Ética de la liberación sobre la violencia”.
- \*Retamozo, Martín: “Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación”.
- \*Sánchez Martínez, Luis Manuel: “Enrique Dussel en México (1975-1994)”.
- \*Santander, Jesús Rodolfo: “La Ética de la liberación del 98 de Enrique Dussel”.
- \*Scannone, J. C.: “Actualidad y futuro de la Filosofía de la liberación”.
- \*Shelkshorn, H.: Filosofía de la liberación en el Siglo XX.
- \*Sørensen, Asger: “Dussel’s Critique of Discourse Ethics as Critique of Ideology”.
- \*Wolkmer, Carlos Antonio: “La función de la crítica en la filosofía jurídica Latinoamericana”.

### **BIBLIOGRAFÍA DE ARTÍCULOS CRÍTICOS A ENRIQUE DUSSEL**

#### **ESCRITO 1**

- \*Bauer, Francisco: *Aportes para Descolonizar el saber eurocentrista*. Editorial La Cañada, Córdoba, Argentina, 2007.
- \*Castro Gómez: *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros, Barcelona, 1996.
- \*Castro-Gómez, Santiago: “Ciencias Sociales, violencia epistémico y el problema de la invención del otro”, en Lander, E.: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*Coronil, F.: “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*Di Tella, Torcuato; Fajardo, Paz; Gamba, Susana y Chumbita, Hugo: *Diccionario de Ciencias Sociales y Política*. Edit. Puntosur, Buenos Aires, 1989.
- \*Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. (Conferencias de Frankfurt). Editorial Plural, La Paz Bolivia, 1994.
- \*Dussel, E.: *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Descleé de Brower, Bilbao, 2001.
- \*Dussel, E.: “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.

- \*Escobar, A.: “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*González S., Lasarte J., Montaldo G., Daroqui M. J.: *Esplendores y miserias del Siglo XIX. Cultura y Sociedad en América Latina*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1995.
- \*González, S.: “Economías fundacionales. Diseño del cuerpo del ciudadano”, en González, S.: *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
- \*Grosfoguel, Ramón: “La descolonización de la Teoría política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. Tabula Rasa, enero-junio, número 004. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- \*Lander, E.: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*Mignolo, W.: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*Quijano, Aníbal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*Ramírez Vidal, L. A.: “Reseña de Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault de Eduardo Restrepo”. Boletín de antropología, año/vol. 19, número 036. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2005.
- \*Restrepo, Eduardo: *Teorías Contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2004.
- \*Wallerstein, I.: “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”, en *Pensamiento Crítico contra la Dominación*. Ediciones Akal, *New Left Review*, Madrid, 2000.
- \*Hegel: *Filosofía del Derecho*, parágrafo 347.

## **ESCRITO 2**

- \*Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, 1998.
- \*Dussel, E.: *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- \*Kusch, R.: *América profunda*. T. II. Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2000.
- \*Kusch, R.: *Geocultura del Hombre Americano*. Tomo III. Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2000.
- \*McLuhan M., Fiore Q.: *El medio es el mensaje*. Editorial Paidós, España, 1997.
- \*Peters, Arno: “El principio de equivalencia como base de la economía global”. En, *Fin del Capitalismo Global. El nuevo proyecto histórico*. Editorial Colección Política, Buenos Aires, 1999.
- \*Sanz, Carlos: *Australia. Su descubrimiento y dominación. Con la reproducción facsímil del memorial número 8 de Quirós en Español original y en las diversas traducciones contemporáneas*. Dirección General de Relaciones Culturales. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1973.
- \*Schiwy, F.; Maldonado-Torres, N.: (des) colonialidad del ser y del saber en Bolivia. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda. Cuaderno N° 1. Introducción W. Mignolo. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006.

### ESCRITO 3

- \*Almeida Filho, N.; Rouquayrol, M. Z.: *Introducción a la epidemiología*. Lugar Editorial, Buenos Aires, 2008.
- \*Arrue, Ville; Kalinsky, Beatriz: *De la médica y la terapeuta. La gestión intercultural de la salud en el sur de la provincia del Neuquén*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.
- \*Bonet, O.: *Saber e Sentir: uma etnografia da aprendizagem da biomedicina*. Editora Fiocruz, Río de Janeiro, 2004.
- \*Bunge, Mario: “No es posible que permitan este asalto a la modernidad”, entrevista La Voz del Interior, Domingo 18 de Abril de 2010 en Temas.
- \*Carrillo, Ramón: *La guerra psicológica*. (Versión taquigráfica tomada por la Subsecretaría de Informaciones de la Nación, durante las tres clases pronunciadas en 1950 ante los señores jefes y oficiales de la escuela de altos estudios. Integra la serie de sus exposiciones en diversos ámbitos que fuera compilada como contribuciones al conocimiento sanitario del hombre).
- \*Carrillo, Ramón: Lista de establecimientos creados, erigidos, inaugurados y puestos en funcionamiento hasta 1952. pp. 259-275; url <http://electroneubio.secyt.gov.ar/index2.htm> copyright © 2006 *electroneurobiología*. (Este trabajo es un artículo de acceso público; su copia exacta y redistribución por cualquier medio están permitidas bajo la condición de conservar esta noticia y la referencia completa a su publicación incluyendo la url. / this is an open access article: verbatim copying and redistribution of this article are permitted in all media for any purpose, provided this notice is preserved along with the article's full citation and url (above).
- \*Carrillo, Ramón: *Teoría geral do homem*. *Electroneurobiología* vol. 14 (3), pp. 9-69, 2006. Contacto / correspondence: *vixit* (1906-1956) precedida de un estudio preliminar, “Evolución de la antropología filosófica de Ramón Carrillo: La etapa definitiva” por Mario Crocco contacto / correspondence: *postmaster [-at] neurobiol.cy.edu.ar* *electroneurobiología* 2006; 14 (3), pp. 9-69; url <http://electroneubio.secyt.gov.ar/index2.htm> copyright © junio 2006 *electroneurobiología*. Este texto es un artículo de acceso público; su copia exacta y redistribución por cualquier medio están permitidas bajo la condición de conservar esta noticia y la referencia completa a su publicación incluyendo la url (ver arriba). / this is an open access article: verbatim copying and redistribution of this article are permitted in all media for any purpose, provided this notice is preserved along with the article's full citation and url (above)
- \*Carvalho, S. R.: “Promoción de la Salud, *empowerment* y educación: una reflexión crítica como contribución a la reforma sanitaria”, en Salud Colectiva, Buenos Aires Septiembre-Diciembre de 2008.
- \*Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud [http://www.paho.org/spanish/dd/pin/alma-ata\\_declaracion.htm](http://www.paho.org/spanish/dd/pin/alma-ata_declaracion.htm)
- \*Curín, R. A.: *Cultura y Subjetividad. Educación y Psicoanálisis en las culturas*. Editen, Resistencia, 2005.
- \*OPS, *Epidemiología de la desigualdad*. Serie PALTEX para ejecutores de programas de salud N° 27, Buenos Aires, 1992.
- \*OPS, *Epidemiología sin números*. Serie PALTEX para ejecutores de programas de salud N° 28, Buenos Aires, 1992.
- \*Fanon, F.: *Sociología de la Liberación*. Ediciones Testimonios, Buenos Aires, 1970.
- \*Foucault, M.: “Arte Forense”, “7. Historia de la Medicalización”, “8. Incorporación del Hospital a la tecnología moderna”, en Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*. Editorial Caronte Ensayos, La Plata, 1996.
- \*González, Ricardo: *Volver a la Semilla. Confidencias de un médico rural*. Editorial Política, La Habana, 2012.

- \*Gordillo, G.: *El Gran Chaco: Antropologías e historias*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2006.
- \*H. Cámara de Diputados de la Nación. Secretaría Parlamentaria. Secretaría de Información Parlamentaria. <http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/documentos>.
- \*Illich, Iván: *Medical Nemesis 1976*. Random House, Inc. Pantheon Books, Némesis Médica Editorial Joaquín Mortiz, S. A. México, 1978.
- \*Le Breton, D.: *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- \*Luz, Madel T.: *Natura, Racional, Social. Razón médica y racionalidad científico moderna*. Lugar Editorial, Buenos Aires, 1997.
- \*Medicinas Alternativas (Postgrados en la UNC), “Cursos polémicos, suspendidos hasta junio”, en *La Voz del Interior*, Viernes 7 de Mayo de 2010 en Ciudadanos.
- \*Menéndez, E. L.: “Antropología médica: espacios propios, campos de nadie”, en *Revista Nueva Antropología*, Febrero, año/vol. XV, número 051, México s/d.
- \*Menéndez, E. L.: “El modelo médico y la salud de los trabajadores”. En Salud Colectiva, La Plata, Enero-Abril, 2005.
- \*Menéndez, E. L.: “De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la antropología y la epidemiología mexicanas”, en Salud Colectiva Buenos Aires Mayo-Agosto 2009.
- \*Mesa-Lago, Carmelo: *Atención de la Salud para los pobres en la América Latina y el Caribe*. Publicación científica N° 539, 1992.
- \*Novass, A.: *O Homem Máquina: A Ciência Manipula o Corpo*. Companhia das Letras, Río de Janeiro, 2003.
- \*Pérez De Nucci, Armando M.: *La medicina tradicional del noroeste argentino*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2005.
- \*Poritllo, J.: “Pensamiento Social en Salud en América Latina Juan César García”. *Revista Médica del Uruguay*, 1994. Organizadores Everardo Duarte Nunes; Maria Isabel Rodríguez y Saúl Franco. Organización Panamericana de la Salud Interamericana, Mc Graw Hill, México, 1994. <http://www.rmu.org.uy/revista/1994v3/art10.pdf>
- \*Putnam Tanco, Eduardo: *Filosofía y Medicina*. Ediciones López Negri, Buenos Aires, 1952.
- \*Sepulveda Cordubensis, J. Genessi: *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos=Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de M. Menéndez y Pelayo, <http://www.cervantesvirtual.com>,
- \*Spinelli, H.; Testa, M.: “Del diagrama de Venn al Nudo Borromeo. Recorrido de la Planificación en América Latina”, en Salud Colectiva, Buenos Aires, Septiembre-Diciembre, 2005.
- \*Spinelli, H.: “La salud tiene que ver con montones de cosas que no son los médicos”, en *Página 12*, Lunes 20 de Febrero de 2012. <http://www.pagina12.com.ar>
- \*Tognoni, Gianni: “¿Puede una cultura de la vida/salud sacarnos de la Crisis Global? La epidemiología comunitaria ante esta crisis civilizatoria”. UNC, Córdoba, Marzo, 2010.
- \*Tognoni, Gianni: “Epidemiología comunitaria. Herramienta para la democracia”, en Cuadernos para la emancipación. Salud y Educación. Año 5, N° 5, Abril, 2009.
- \*Tzvetan, T.: *La conquista de América. El problema del otro*. “3. Amar” Siglo XXI Editores, Madrid, 1982.
- \*Werthein, Leonardo: “Modelo Médico hegemónico y realidad sanitaria. Los indicadores de la crisis”, en *MOSIS: Revista Salud y Sociedad*, número 21, Año 8, 1991.

## ESCRITO 4

### Fuentes Bibliográficas

- \*Back-Morss, Susan: *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Grupo Norma Editorial, Buenos Aires, 2005.
- \*Bauer, Carlos: “Introducción a la Primigeneidad de Haití en la Historia Latinoamericana”. SILABARIO Revista de Ensayos y Estudio Culturales de la Escuela de Letras de la UNC, 2008. Año 10 n° conjunto de Revista 10-11.
- \*Bauer, Carlos: “Introducción a la primigeneidad de Haití en la historia latinoamericana”, en *II Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre diversidad cultural y III Jornadas: Experiencias de la Diversidad*. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes U.N.R. 21, 22 y 23 de Mayo. CD-ROM, Rosario, 2008.
- \*Bauer, Carlos: “Introducción Filoétnica a la Primigeneidad de Haití en la Historia Latinoamericana”, en Actas del congreso de Yongin, Corea del Sur, 20 de diciembre de 2008.
- \*Bauer, Carlos: “La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal. Otro camino para decolonizar nuestra historia y cultura”, (Conferencia) en la Universidad Libre, Facultad de Derecho y Filosofía, Bogotá-Colombia, 28 y 29 de Julio, 2010.
- \*Bauer, Carlos: “Filosofía y libertad en la lucha por la vida en Haití”, Congreso Internacional El Caribe en sus Literaturas y Culturas. En el centenario del nacimiento de José Lezama Lima, 1 al 3 de Septiembre, 2010.
- \*Bauer, Carlos: “Filosofía Afro-Haitiana”, en *X Encuentro: Arte, Creación e Identidad Cultural en América Latina*. CEALC, UNR, 13, 14 y 15 de Oct., Rosario, 2010.
- \*Bauer, Carlos: “La huella de Haití en la historia universal. Hacia la primigeneidad de Haití en la historia latinoamericana”, en *e-l@tina* N° 34, Enero-Marzo, 2011.
- \*Bauer, Carlos: “La Huella de Haití en la Historia Universal. Crítica a la visión de la dialéctica amo-esclavo en Hegel”, en *III Jornadas de investigación 27 a 29 de Abril*. La Plata, 2011.
- \*Bethel, Leslie: “La Independencia de Haití y Santo Domingo. Capitulo 4”, en Bethel, Leslie: *Historia de América Latina. 5 La Independencia*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991.
- \*Castor, Suzy: “La Transición Haitiana: entre los peligros y la esperanza”. Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano, Número 7, Mayo, 2008.
- \*De Las Casas o Casaus, Don Fray Bartolomé: *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Edit. SARPE, Madrid, 1985.
- \*Depestre, René: “Aventuras del negrismo en América Latina”. En *América Latina y sus ideas*. Coordinación de Leopoldo Zea. Editorial Siglo XXI, México, 2000.
- \*Du Bois, William: “Las almas de la gente negra. De nuestros esfuerzos espirituales”. En Observatorio de Conflictos, 25/10/2008. <http://ar.geocities.com/obserflictos/dubois.html>
- \*Esperanza Sanchez, M.: “Haití: dos siglos de pobreza y desastres”. BBC Mundo. [http://www.bbc.co.uk/mundo/lg/américa\\_latina/2010/01/100119\\_1330\\_haiti\\_historia\\_mes.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/lg/américa_latina/2010/01/100119_1330_haiti_historia_mes.shtml)
- \*Grau, María Isabel: *La Revolución Negra. La rebelión de los esclavos en Haití: 1791-1804*. Editorial Okena Sur, México, 2009.
- \*Grüner, Eduardo: “La rebelión de las masas (esclavas) y la Revolución Haitiana. Capítulo 5”, en Grüner Eduardo: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2010.

- \*Haití: Soberanía y Dignidad. Informe final de la Misión Internacional de Investigación y Solidaridad con Haití 3 al 9 de abril, 2005. Publicado por Jubileo Sur Américas. Edición de Beverly Keene, Buenos Aires, 2006. [www.jubileesouth.org/sp](http://www.jubileesouth.org/sp)
- \*Hurbon, Laënnec: *Dios en el Vudú Haitiano*. Prefacio de Geneviève Calame-Griaule. Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- \*Hurbon, Laënnec: *El bárbaro imaginario*. FCE, México, 1993.
- \*Hurbon, Laënnec: *Los misterios del vudú*. Coedición de Ediciones B Argentina y S. A. Gallimard Barcelona. Impreso en Trieste Italia, 1º edición, 1998.
- \*Knight, Franklin: “La revolución en Haití”. TALLER Revista de Sociedad, Cultura y Política, vol. 7 N° 19. Asociación de Estudios de Cultura y Sociedad. Buenos Aires, Argentina Agosto, 2002.
- \*“La Negritud en la Primera Nación Independiente”. En *Magazine Hoy día Córdoba*, Miércoles 4 de Julio de 2001 Año IV, N° 957. Tapa.
- \*Louis-Juste, J. A.; Ledesma, I.; Pierre, M. P.; Gutiérrez D., J. A.; Boisrolin, H.: *Haití: La ocupación y la tercerización del imperialismo (Una lucha incondicional por la libertad plena)*. Ediciones Universidad Popular Joaquín Lencina, 2009.
- \*Mannix, D. y Cowley M., *Historia de la Trata de Negros*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- \*Michael, Claudine: “¿El Vudú haitiano es un humanismo?”. Anuario de Filosofía Argentina y Latinoamericana, N° 18-19, Cuyo, 2001-2002.
- \*Picotti, Dina V.: *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol, Bs. As. 1998.
- \*Picotti, Dina V. (Compiladora): *El Negro en Argentina. Presencia y Negación*. Editores en América Latina, Buenos Aires, 2001.
- \*Ramos, Arthur, *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económico, México, 1943.
- \*Sigismondi, P.: “Ser Pobres es un Crimen”. En *Diario La voz del Interior*, Córdoba Domingo 30 de Setiembre, 2007, p. 5 F.
- \*Vandercook, John W.: *Majestad negra. La vida de Christophe, Rey de Haití*. Sociedad Impresora Americana, Buenos Aires, 1943.
- \*Vitale, Luis: “Haití: Primera nación independiente de América Latina”. En *Defensa del Marxismo. La guerra contra el terrorismo cinco años después*. Año XIV N° 34, Buenos Aires, Diciembre, 2006.

### ***Bibliografía General***

- \*Balandier, Georges: *Teoría de la descolonización*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.
- \*Bernal, Martín: *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Vol. I La invención de la antigua Grecia 1785-1985*. Editorial Crítica, Barcelona, 1993.
- \*Casanova, P. G.: *Sociología de la Explotación*. Siglo XXI Editores, México, 1975.
- \*Dussel, E.: *Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauung*. Argentina. Chaco, Resistencia, 1966.
- \*Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Edit. Nueva América, Bogotá, 1983.
- \*Dussel, E.: *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. (Conferencias de Frankfurt). Editorial Plural, La Paz Bolivia, 1994.
- \*Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta. Madrid, 1998.
- \*Dussel, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

- \*Dussel, E.: *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- \*Fanon, F.: *Sociología de la Liberación*. Ediciones Testimonios, Buenos Aires, 1970.
- \*Fanon, F.: *Los condenados de la Tierra*. Editorial Aquí y Ahora, Montevideo, 1971.
- \*Freire, P.: *Pedagogía del Oprimido*. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1970.
- \*Freire, P.: *Pedagogía de la Autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- \*Freire, P.: *La Pedagogía de la Esperanza*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- \*Grimal, Henri: *Historia de las descolonizaciones del Siglo XX*. Editorial Iepala, Madrid, 1985.
- \*Hegel, G. W. F.: *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- \*Leclerc, G.: *Antropología y colonialismo*. Editorial A.C., Madrid, 1973.
- \*"Los niños-soldado. Una realidad aberrante". En *Magazine Hoy* día Córdoba, Miércoles 20 de Junio de 2001 Año IV, N° 947. p. 3.
- \*Marguch, Juan: "El Negro Miguel". Córdoba Domingo 25 de Marzo de 2007, p. 3 F.
- \*Mariátegui, J. C.: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2005.
- \*Martí, J.: *Nuestra América y otros escritos*. Prólogo de A. A. Roig, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2005.
- \*Marx, Carlos; Engels, Federico: *Obras Escogidas*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.
- \*Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Materiales para la historia de América Latina*. Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1972.
- \*Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo I, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo II, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo III, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, Karl: *La Ideología Alemana*. En Karl Marx: *la cuestión judía y otros textos*. Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Editorial Planeta-Agostini, España, 1994.
- \*Meillassoux, Claude: *Mujeres, Graneros y Capitales*. Editorial Siglo XXI, México, 1977.
- \*Memmi, A.: *Retrato del Colonizado*. Temuko, Wallmapuwen, 2011.
- \*Nietzsche, F.: *Humano, demasiado humano*. Trad. de Carlos Vergara; prólogo de D. Castrillo Mirat. Madrid, EDAF, 1984.
- \*Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Editorial Arca-Calicanto, Montevideo, 1972.
- \*Roig, A. A.: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- \*Rousseau, J. J.: *El contrato Social o Principios del Derecho Político*. Los Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1963.
- \*Sartre, J. P.: *El escritor y su lenguaje y otros textos*. Situations IX. Parágrafo "La antropología". Editorial Losada, Buenos Aires, 1973.
- \*Schiwy, F.; Maldonado-Torres, N.: (des) colonialidad del ser y del saber en Bolivia. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda). Cuaderno N° 1. Introducción W. Mignolo. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006.
- \*Wallerstein, I.: *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750*. Edit. Siglo XXI, México, 1984.
- \*Wallerstein, I.: "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales", en *Pensamiento Crítico contra la Dominación*. Ediciones Akal, *New Left Review*, Madrid, 2000.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA A LA TESIS

- \*Abdel Malek, A.: *Egipto Sociedad Militar*. Editorial Tecnos, Madrid, 1967.
- \*Abdel Malek, A.: “Naciones y Revoluciones. Planteamiento del problema”, Centre de la Recherche Scientifique, Paris, 2004.
- \*Alberdi, J. B.: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1981.
- \*Alexis de Tocqueville: *La Democracia en América I*. Editorial SARPE, España, 1986.
- \*Alimonda, H. (Comp.): *Ecología Política. Naturaleza, Sociedad y Utopía*. CLACSO, Buenos Aires, 2002.
- \*Ander-Egg, E.: *El Holocausto del Hambre*. Editorial Hvmantas, Buenos Aires, 1982.
- \*Anderson, P.: *El Estado absolutista*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985.
- \*Andrade, P.; Puyana, A. (Comp.): *La pobreza en América Latina. ¿Una dimensión olvidada de la integración económica regional?* CLACSO, Buenos Aires, 2010.
- \*Andrews, Christina W: “Implicações teóricas do novo institucionalismo: Uma abordagem habermasiana”. Datos, abril-junho, año/vol. 48, número 002. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2005, pp. 271-299. (Traducido por el tesista).
- \*Aniyar, L.: *Criminología de la Liberación*. Editorial de la Universidad del Zulia, Maracaibo, 1987.
- \*Apel, K. O: *La transformación de la Filosofía*. Taurus, Madrid, 1985.
- \*Arceo, Enrique: “El fracaso de la reestructuración neoliberal en América Latina. Estrategias de los sectores dominantes y alternativas populares”, en *Deuda externa e integración económica internacional de la Argentina 1990-2004*. FLACSO sede Argentina y SECYT.
- \*Ardiles, O.: “Bases para una de-structucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.
- \*Ardiles, O.; Assmann, H.; Casalla, M. y otros: *Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1974.
- \*Ardiles, O.; Casalla, M.; Chaparro, M. R. y otros: *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.
- \*Ardiles, O.: *Vigilia y utopía. Problemas de la filosofía contemporánea*. Universidad de Guadalajara, México, 1980.
- \*Ardiles, O.: *Descripción fenomenológica*. Sils-María, Córdoba, 1988.
- \*Ardiles, O.: *El Exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*. Sils-María, Córdoba, 1989.
- \*Ardiles, O.: *Currículum mortis. Liber primus. Philosophica apología pro bona causa mea*. Editorial Sils-María, Córdoba, 2002.
- \*Arendt, H.: *La condición Humana*. Paidós, Barcelona, 1993.
- \*Arendt, H.: *¿Qué es la Política?* Editorial Paidós, Barcelona, 1997.
- \*Arguedas, Sol (Coord.): *Chiapas en el mundo actual. Diálogo académico en el CRIM-UNAM*. UNAM, Cuernavaca, 1999.
- \*Aricó, J.: *Entrevistas 1974-1991*. Ediciones del Centro de Estudios Avanzados UNC, Córdoba, 1999.
- \*Aristóteles: *Metafísica. Libro IV*. Edición Trilingüe de García Yebra. Gredos, España, 1970.
- \*Aristóteles: *Política*. Editorial Alianza, Madrid, 1991.
- \*Artigas, J. G., *Estudios Publicados en el País como Homenaje al Jefe de los Orientales en el Centenario de su Muerte 1850-1950*. 2º Edición, Montevideo, 1960.
- \*Artigas, J.; Hidalgo, B.: *La banda oriental: proclamas, documentos y poesía*. Libros del Zorzal, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2007.

- \*Assadourian, Carlos S.: “La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, Siglo XVI”, en Florescano, E.: *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. Fondo de Cultura Económica, México s/d.
- \*Bajtín, M.: *Estética de la creación verbal*. Editorial Siglo XXI, México, 1990.
- \*Bajtín, M.: *La cultura popular en la Edad Media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Editorial Alianza, Madrid, 1994.
- \*Bajtín, M.: *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1997.
- \*Balandier, Georges: *Teoría de la descolonización*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.
- \*Bauer, Carlos: “Los Hijos muertos del Sol. Filosofía del crimen o forense. Necrofilosofía o meditación acerca de la muerte de los otros”, Inédito.
- \*Bauer, Carlos: “Movimiento obrero, movimientos sociales y diversidad cultural. Aportes desde una perspectiva espiritual, ética e histórica crítica situada desde Latinoamérica”, inédito, Córdoba, 2007.
- \*Bauer, Carlos: “Acerca de Guldberg...”, en Revista La Vigía N° 2, Córdoba, 2007.
- \*Bauer, Carlos: “Toponimia de la Liberación”, en Revista La Vigía N° 3, Córdoba, 2008.
- \*Bauer, Carlos: *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. U.N.C., Córdoba, 2008.
- \*Bauer, Carlos: “Latinoamérica y Corea del Sur: Similitudes y Diferencias”. (Conferencia) Universidad Femenina Duksung, Seúl, Corea del Sur, Noviembre, 2008.
- \*Bauer, Carlos: “Giros e hipótesis fundamentales en la ética Enrique Dussel”. (Conferencia) Instituto de Cultura Aborigen, Córdoba, Junio, 2009.
- \*Bauer, C.: “Repensando la antropología social y cultural, a la historia y a la filosofía”. Cátedra de Antropología Social y Cultural, Inédito. Escuela de Historia UNC, Córdoba, 2009.
- \*Bauer, Carlos: “Esbozo y Ensayo para una investigación pluricultural histórica-filosófica en la República de *Korea*”. Trabajo realizado en Seúl, Corea en 2008, y publicado en *CD-ROM* con motivo del 5° Congreso Nacional de Estudios Coreanos “La Península Coreana en la Encrucijada” 26, 27 y 28 de agosto, UNC, Córdoba, 2009.
- \*Bauer, Carlos: “La invención eurocéntrica del otro en el caso venezolano. Los conceptos de lugares, etnicidad y crítica a la economía política”, Trabajo presentado en el Seminario de Postgrado “El giro decolonial: colonialismo y colonialidad. Nuestro derecho a tener derechos: problemas y perspectivas”, Universidad Nacional del Litoral, Mayo, 2010.
- \*Bauer, Carlos: “Necesidad-contingencia en la antropología social y cultural y descolonización de la economía política”, en *La construcción discursiva de la identidad: la emergencia de la voz indígena*. Colección Sentido y Performatividad, UNRC, Córdoba, 2011.
- \*Bauer, Carlos: “Historia Reflexiva de Corea. Un pensamiento alternativo desde el paradigma de la liberación”, en *VI Congreso Nacional de Estudios Coreanos*. 28 y 29 de Octubre, Villa la Angostura, 2010.
- \*Bauer, Carlos: “La conflictiva Argentina pre-peronista: Estado, Partidos Obreros y Sindicatos”, Seminario de Postgrado, a cargo del Dr. Hernán Camarero, Escuela de Historia, UNC, Córdoba, Noviembre, 2010.
- \*Bauer, Carlos: “Corrientes de pensamiento latinoamericano y sus problemas metodológicos e históricos”. Invitado al seminario “Eurocentrismo y Ciencias Sociales” de la carrera Lic. en Historia, UNC, Abril, 2011.
- \*Bauer, C.: *Payador Libertario*. Editorial UNC, Septiembre, 2011.

- \*Bauer, C: *Diccionario crítico al eurocentrismo. Otra herramienta del nuevo pensamiento emergente*. Editorial UNC, Septiembre, 2011.
- \*Bauer, Francisco: *Aportes para Descolonizar el saber eurocentrista*. Editorial La Cañada Córdoba-Argentina, 2007.
- \*Bauer, F.: “Sobre la identidad de los coreanos”, ponencia presentada en el “III Congreso Nacional de Estudios Coreanos. Corea y Argentina: desde una perspectiva multidisciplinar”, llevado a cabo en la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina 6 y 7 de Septiembre, 2007.
- \*Bauer, F.: “Revisión crítica de la teoría del progreso eurocentrista”, en *Voz Universitaria Revista de la Asociación de docentes e investigadores universitarios de Córdoba*, Año X, Número 33, Córdoba, Abril, 2010.
- \*Berberían, B.; Raffino, R. A.: *Manual de Arqueología prehistórica*, 1º Edición 1992, editado por Berberían-Raffino; 1º reimpresión, Argentina, 1994
- \*Betancourt, R.: *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- \*Blanqui, C.; Carlyle, T.; Smiles, S. y otros: *La Revolución Industrial*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1990.
- \*Blakburn, R.; Prieto del Campo (Editores), C.: *Pensamiento Crítico contra la Dominación*. Ediciones Akal, Madrid, 2000.
- \*Boal, Augusto: *Teatro del oprimido*. Alba Editorial, Barcelona, 2009.
- \*Boburg, Felipe: *Encarnación y Fenómeno*. UIA, México 1996.\*Boerlegui C.: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- \*Boff, L.: *Teología del cautiverio y de la liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1980.
- \*Boladeras, M.: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
- \*Braudel, F.: *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo, en la Época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- \*Braudel, F.: *Carlos V y Felipe II*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1991.
- \*Buber, M.: *¿Qué es el Hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- \*Camus, A.: *Problemas de nuestra época. Crónica argelina*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.
- \*Cardozo, F. E.; Faletto, E.: *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Editorial Siglo XXI, 1973.
- \*Carr, E. H.: *¿Qué es la Historia?* Editorial Planeta, Buenos Aires, 1993.
- \*Castro-Gómez, S.: *Crítica a la razón latinoamericana*. Editorial Puvill, Barcelona, 1996.
- \*Castro-Gómez, Santiago: “Ciencias Sociales, violencia epistémico y el problema de la invención del otro”, en Lander, E.: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Argentina, 2005.
- \*Castro Ruz, Fidel: *Fidel Castro con los intelectuales. Nuestro deber es luchar*. Editorial José Martí, La Habana, Cuba, 2012.
- \*Césano, J. D.; Dovio, M. A.: *La criminalidad femenina. En el discurso criminológico argentino*. Editorial Brujas, Córdoba, 2009.
- \*Clausewitz, K. V.: *De la Guerra*. Rescates Need, Buenos Aires, 1998.
- \*Colombres, A.: *La colonización cultural de la América Indígena*. 2º edición, 2º reimpresión, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2004.
- \*Collingwood, R. G.: *Idea de la Historia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

- \*Condorcet: “Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía”, en Gouges, O.; Palm, E.; Méricourt, T.; Lacombe, C.: *Cuatro Mujeres en la Revolución Francesa*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.
- Confucio: *Analectas. Conversaciones con los discípulos*. Editorial NEED, Buenos Aires, 1999.
- \*Coronil, F.: “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, 2005.
- \*Cova, J. A.: *Don Simón Rodríguez. Maestro y Filósofo Revolucionario. Primer Socialista Americano. Vida y obra del gran civilizador*. Editorial Venezuela, 2º Edición, Buenos Aires, 1947.
- \*Cruz, Luis María: *Y no cumplieron*. Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades Noreste Argentino y Sociedad Alemana de cooperación técnica. s/d.
- \*Cumings, B.: *El lugar de Corea en el Sol. Una historia moderna*. Edit. Comunicarte, Córdoba Argentina, 2004.
- \*Damasio Antonio: *El error de Descartes*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.
- \*Damasio, Antonio: *Sentir lo que sucede*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2000.
- \*Dante, A.: *Divina comedia*. Editorial Planeta DeAgostini, España, 2010.
- \*David, M.: *Los Holocaustos de la era victoriana tardía. El niño, las hambrunas y la formación del tercer mundo*. Universidad de Valencia, España, 2006.
- \*Declaración de la Independencia de Chile. Universidad de Concepción, 1978.
- \*Deleuze, G.; Guattari, F.: *Rizoma. (Introducción) Fragmento del libro Mil Mesetas*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004.
- \*Delgado, F.; Escóbar, C. (Editores): *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. Plural editores, La Paz, Bolivia, 2007.
- \*Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*. Editorial Andrómeda, Buenos Aires, 2003.
- \*Devés Valdés, E.: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el Siglo XX entre la modernización y la identidad*. Tomo I. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000.
- \*Devés Valdés, E.: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX (Desde la CEPAL al neoliberalismo 1950-1990)*. Tomo II. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- \*Devés Valdés, E.: *El pensamiento latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo III. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.
- \*Dewey, J.: *La ciencia de la educación*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1951.
- \*Díaz Martínez, M.: *Breve Historia de Mozambique*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1984.
- \*Diccionario Enciclopedia Salbat. Tomo 3 Buru-Coqui. Editores Salbat S.A. Barcelona, 1979.
- \*Diccionario Pequeño Larousse Ilustrado por Ramón García-Pelayo y Gross, Ediciones Larousse, Buenos Aires, 1983
- \*Diccionario manual griego-español, VOX, Barcelona, 1996.
- \*d’Orazi Flavoni, Francesco: *Historia de la India. Desde la independencia de 1947 a nuestros días*. Traducción de Miguel Hernández, s/d, 1991.
- \*Do Santos, T.: *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. Plaza Janés, Buenos Aires, 2003.
- \*Eagleton, Terry: *Los Extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Editorial Paidós, Barcelona, 2010.
- \*Edelman, F.: *Feminismo y marxismo. Conversación con Claudia Korol*. Ediciones Cuadernos Marxistas, s/d, 2001.
- \*Edelman, F.: *Banderas. Pasiones. Camaradas*. Ediciones Dirple, Buenos Aires, 1996.

- \*Einstein, A.: “¿Porqué la guerra?” 1932-1933. Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- \*Elster, J.: *Tuercas y Tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.
- \*Ellacuría, I.: “Filosofía Latinoamericana”, en Scannone, J. C.: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1993.
- \*Ellacuría, I.; Sobrino, J.; Cardenal, F.: *Ignacio Ellacuría. El hombre, el pensador, el cristiano*. Ediciones EGA, Bilbao, 1994.
- \*Engels F.: *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- \*Escobar, A.: “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, 2005.
- \*EZLN: *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*. Chiapas, México, 1996.
- \*EZLN: “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial” (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones) en <http://www.ezln.org/documentos/1997/199708xx.es.htm>
- \*Fairbank, J. K.: *China, una nueva historia*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1996.
- \*Fanon, F.: *Sociología de la Liberación*. Ediciones Testimonios, Buenos Aires, 1970.
- \*Fernández Vega, José: *Carl von Clausewitz*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- \*Ferrater Mora, J.; Cohn, P.: *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Editorial Alianza, Madrid, 1983.
- \*Fichte, J. G.: *El Estado comercial cerrado*. Editorial Tecnos, Madrid, 1991.
- \*Foucault, M.: *Microfísica del poder*. Editorial La piqueta, Madrid, 1979.
- \*Foucault, M.: *El uso de los placeres*. Editorial Siglo XXI, México, 1986.
- \*Foucault, M.: *El pensamiento del afuera*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004.
- \*Frisch, Karl von (1985); Wedde H. F.; Zhang, Farooq M.: “Bee Hive: An Efficient Fault-Tolerant Routing Algorithm Inspired by Honey Bee Behaviour”. *Lecture notes in computer Science*, 2004.
- \*Freire, P.: *La Educación como Práctica de la Libertad*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- \*Freire, P.: *Pedagogía del Oprimido*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- \*Freire, P.: *¿Extensión y comunicación? La concientización en el medio rural*. Editorial Siglo XXI, México, 1987.
- \*Freire, P.; Quiroga, A. P.: *Interrogantes y propuestas en educación. Ideales, mitos y utopías a fines del siglo XX*. Jornadas en Arnetina. Ediciones Cinco, Buenos Aires, 1995.
- \*Freire, P.: *Pedagogía de la Autonomía*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- \*Freire, P.: *Pedagogía de la Esperanza*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- \*Freire, P.: *Cartas a quien pretende enseñar*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- \*Freud, S.: *El Futuro de una Ilusión*. W.W. Norton & Co., New York, 1961.
- \*Freud, S.: *Más allá del Principio del Placer*. Editorial Biblioteca Nueva, Tercera Edición, Madrid, 1973.
- \*Freud, S.: *El Yo y Ello*. Editorial Biblioteca Nueva, Tercera Edición, Madrid, 1973.
- \*Freud, S.: “¿Porqué la Guerra?”, en *Obras Completas*, Vol. 22, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- \*\*Freud, S.: “De guerra y muerte”, en *Obras Completas*, Vol. 14, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.
- \*Freud, S.: *El Malestar de la Cultura*. Editorial Alianza, Madrid, 2004.
- \*Gadamer, H. G.: *Verdad y Método II*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1992.

- \*Galeano, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Editorial Siglo XXI. Edición 48ª, corregida y aumentada, Buenos Aires, 1986.
- \*Gassendi, P.: *Quintas objeciones por M. Gassendi por las Seis meditaciones*. Biblioteca, Perojo, s/d.
- \*Gilson, E.: *Dios y la Filosofía*. Emecé Editoriales, Buenos Aires, 1940.
- \*Gilson, E.: *La Filosofía en la Edad Media*. Ediciones Sol y Luna, s/d, 1940.
- \*Gilson, E.: *Elementos de Filosofía Cristiana*. Ediciones Rialp, Madrid, 1981.
- \*Gilson, E.: *Introducción a la Filosofía Cristiana*. Sociedad de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2003.
- \*Goldmann L.: *Las ciencias humanas y la filosofía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1978.
- \*González S., Lasarte J., Montaldo G., Daroqui M. J.: *Esplendores y miserias del Siglo XIX. Cultura y Sociedad en América Latina*. Monte Avila Editores, Caracas, 1995.
- \*González, S.: *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
- \*Gordon Childe, V.: *Los orígenes de la Civilización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1989.
- \*Gouges, O.; Palm, E.; Méricourt, T.; Lacombe, C.: *Cuatro Mujeres en la Revolución Francesa*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.
- \*Grüner Eduardo: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2010.
- \*Gutiérrez Pareja, S.: *La concepción del hombre en el pensamiento Keswa*. Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Tomo II Simposios. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- \*Haraway, Donna J.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Editorial Feminismos, Madrid, 1991.
- \*Harvey, D.: *Espacios de esperanza*. Editorial Akal, Madrid, 2007.
- \*Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*. FCE, Buenos Aires, 1966.
- \*Hegel, G. F.: *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1937.
- \*Hegel, G. W. F.: *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- \*Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Editorial Alianza, Madrid, 1997.
- \*Heidegger, M.: *Que es metafísica*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1983.
- \*Heidegger, M.: *La fenomenología de Hegel: curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931*. Editorial Alianza, Madrid, 1995.
- \*Heidegger, M.: *La Pobreza*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.
- \*Heródoto: *Historias. T II*. Universidad Nacional de México, 1976.
- \*Hinkelammert, F.: *Crítica de la razón utópica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
- \*Hinkelammert, F.: *Yo vivo, si tú vives. El sujeto de los derechos humanos*. Editorial Palabra Comprometida Ediciones, ISEAT, La Paz, 2010.
- \*Hobbes, T.: *Leviatán*. Editorial FCE, México, 1984.
- \*Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1969.
- \*Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Editorial Crítica, 1991.
- \*Jalif de Bertranou, Clara Alicia (compiladora): *Semillas en el Tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. EDINUC, Mendoza, 2002.
- \*Jaspers, K.: *La bomba atómica y el futuro del hombre*. Taurus Ediciones, Madrid, 1958.
- \*Jaureche, A.: *F.O.R.J.A y la década infame*. Obras completas Vol. 9. Editorial Corregidor, Buenos Aires, 2008.

- \*Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura. Estética trascendental*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1957.
- \*Kant, I.: *La paz perpetua*. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1982.
- \*Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Editorial Alianza, 1995.
- \*Katz, C.: “El escenario latinoamericano”, en Gambina, J.; Jaime, E. (compiladores): *¿Hacia donde va el sistema mundial? Impactos y alternativas para América Latina y El Caribe*. Buenos Aires, CLACSO, 2007.
- \*Kosik, K.: *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo, México, 1967.
- \*Krishnamurti, J.: *Afortundo el Hombre que Nada Es*. s/d.
- \*Kusch, R. G.: *América profunda*. Obras completas, Tomo II. Editorial Ross, Rosario, 2000.
- \*Kusch, R.: “El estar-siendo como estructura existencia y como decisión cultural americana”, en *Geocultura del Hombre Americano*, Tomo III; Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2000.
- \*Laclau, E.: *La razón populista*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007.
- \*Lander, E.: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, 2005.
- \*Lao-Tzu: *Tao Tê Ching*. Edit. Clásicos Universales, Madrid, 1999.
- \*Leclercq, G.: *Antropología y colonialismo*. Editorial Alberto Corazón, comunicación serie B, Madrid, 1973.
- \*Leff, E.: *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. Editorial Siglo XXI, México, 2007.
- \*Lehmann, H.: *Las culturas precolombinas*. Editorial EUDEBA, Buenos Aires, 1977.
- \*Levinas, E.: *Totalidad e Infinito*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1977.
- \*Levinas, E.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
- \*Levinas, E.: *El tiempo y el otro*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1993.
- \*Levinas, E.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. Seguido de un ensayo de Miguel Abensour El Mal elemental*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- \*Levinas, E.: *Difícil Libertad. Ensayo sobre el Judaísmo*. Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2004.
- \*Lewin Moshe: *El Siglo Soviético. ¿Qué sucedió realmente en la Unión Soviética?* Editorial Crítica, Barcelona, 2005.
- \*Linton, R.: *Estudio del hombre*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- \*Lock, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editorial FCE, México, 1956.
- \*Lock, J.: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Hyspamérica, Barcelona, 1983.
- \*Louis-Juste, J. A.: “Haití y su lucha por la vida”, en *Haití: La ocupación y la tercerización del imperialismo (Una lucha incondicional por la libertad plena)*. Ediciones Universidad Popular Joaquín Lencina, 2009.
- \*Lukács, G.: *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Editorial Grijalbo, México, 1983.
- \*Luxemburg, R.: *Crítica de la Revolución Rusa*. Editorial Quadrata, 2005.
- \*Luxemburg, R.: *Obras escogidas*. Editorial Antídoto, Buenos Aires s/d.
- \*Magrassi, G. E.; Frigerio, A.; Maya, María B.: *Cultura y Civilización desde Sudamérica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1982.
- \*Maquet, Jacques: *El poder negro en África*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1971.
- \*Maquiavelo, N.: *El Príncipe*. Editorial Alianza, Madrid, 1982.
- \*Mariátegui, J. C.: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2005.

- \*Marín, J.: *Confucio o el humanismo didactizante*. Editorial Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1953.
- \*Maritain Jacques: *El sueño de Descartes*. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1947.
- \*Maritain Jacques: *El hombre y el Estado*. Ediciones Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1956.
- \*Martí, José: “Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868, en Hardman Hall, Nueva York, 10 de octubre de 1889”, *Obras completas*, t. 4. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- \*Martí, José: “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 4. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- \*Martí, José: “Resoluciones tomadas por la emigración cubana de Tampa el día 28 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 1. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- \*Martí, José: “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 4. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- \*Martí, José: *Nuestra América y otros escritos*. Prólogo de Arturo Andrés Roig. Ediciones de El Andariego. Buenos Aires, 2005.
- \*Marx, K.: *Para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. París 1844, en Hegel, G. F.: *Filosofía del derecho*. Publicada bajo la dirección de Benedetto Croce. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1937.
- \*Marx C.; Engels, F: *Obras Escogidas*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.
- \*Marx, C., Engels, F.: *Materiales para la historia de América Latina*. Ediciones Cuadernos Pasado y Presente. Córdoba. Argentina, 1972.
- \*Marx, C.: *Introducción a la Crítica a la Economía Política*. Editorial Ateneo, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo I, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo II, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo II, Buenos Aires, 1973.
- \*Marx, K.: *La ideología alemana*. Editorial Cultura Popular, México, 1974.
- \*Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. VIII Tomos, Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980.
- \*Marx, C.: *Tesis sobre Feuerbach*. Ediciones Burgos, Colombia, 1981.
- \*Marx, C.: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, final (Obras fundamentales, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- \*Marx, C.: *Cuaderno tecnológico-histórico. Extractos de la lectura B 56, Londres 1851*. Estudio preliminar y traducción de E. Dussel. Ediciones especiales de la Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
- \*Marx, C.: *Manuscritos de 1844. El Trabajo Alienado*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1984.
- \*Marx, K.: *La cuestión judía y otros textos*. Colección Obras Maestras del pensamiento contemporáneo. Editorial Planeta-Agostini, España, 1994.
- \*Marx, K.; Engels, F.: *Acerca del Colonialismo*. Ediciones Terramar, Buenos Aires, 2009.
- \*Matthiez, A.: *La Revolución Francesa. La Caída de la Realeza 1787-1792*. Editorial Labor, 5ª Edición.
- \*Maturana, H.; Ludewigik: *Reflexiones y Conversaciones*, Editorial FU.PA.LI. Córdoba Argentina, 1994.
- \*McLuhan M., Fiore, Q.: *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*. Edit. Paidós Studio. Barcelona, 1997.
- \*Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral Barcelona, 1970.
- \*Merleau-Ponty, M. (Textos varios): *La estructura del comportamiento, Fenomenología de la percepción, Sens et non sens, Signos, Les aventures de la dialectique*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.

- \*Mignolo, W.: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, 2005.
- \*Montesquieu, S. (Textos varios): *Del espíritu de las leyes, Cartas Persas, Máximas generales de la Política, Montesquieu por Montesquieu*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.
- \*Morin, E.: *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- \*Negri, T.; Hardt, M.; Cocco, G.; Revel, J.; García Linera, A.; Tapia, L.: *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. CLACSO, Buenos Aires, 2010.
- \*Nietzsche, F.: *Así Hablo Zarathustra*. Planeta Agostini, Buenos Aires, 1992.
- \*Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. M. E. Editores, Madrid, 1995.
- \*Nkrumah, K.: *Neocolonialismo: La última etapa del imperialismo*. Editorial Siglo XXI, 1966.
- \*Novack, G.: *La ley de desarrollo desigual y combinado de la sociedad*. En “clásicos del marxismo revolucionario”, en CD-ROM, Editorial Klement, Argentina, 2003.
- \*Palacios, A.: *Masas y élites en Iberoamérica*. Editorial Columbia, Buenos Aires, 1954.
- \*Panikar, R.: “El imperativo intercultural”, en Fonet-Betancourt, R. (Hrsg.): *Unterwegs zur interkulturellen philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998.
- \*Panikar, R.: “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad”, en Fonet-Betancourt, R. (Hrsg.): *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, London, 2004.
- \*Parisí, A.: *Una Lectura Latinoamericana de El Capital de Marx*. Editorial Letra, Córdoba, 1988.
- \*Parisí, A.: “Contradicción/Conflicto”, en Salas Astrain, R. (Coordinador): *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005.
- \*Parisí, A.: “La pregunta por la necesidad de una nueva teoría crítica”. Artículo cedido gentilmente por el autor, 2011.
- \*Parisí, A.: “Filosofía liberacionista”. Clase en el Instituto de Cultura Aborigen, Córdoba, Abril, 2011. Soporte auditivo.
- \*Pérez, J. R.: *Memoria. Amor y Verdad II*. Ediciones Alfa-Beta. Córdoba del Tucumán, 1992.
- \*Pérez, J. R.: *Discurso del Método Medieval. Amor y Verdad IV*. Ediciones del Copista. Córdoba, 1997.
- \*Pérez Tapia, J. A.: *Filosofía y Crítica de la Cultura. Reflexión Crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*. Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- \*Peters, Arno: *La Nueva Cartografía*. Editorial Vicens Vives, Barcelona, 1992,
- \*Peters, Arno: “El principio de equivalencia como base de la economía global”. En, *Fin del Capitalismo Global. El nuevo proyecto histórico*. Editorial Colección Política, Buenos Aires, 1999.
- \*Picotti, D.: “Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad cultural”, en Fonet-Betancourt, R. (Hrsg.): *Unterwegs zur interkulturellen philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998.
- \*Picotti, D.: “La filosofía latinoamericana y la cuestión de género”, en Fonet-Betancourt, R. (Hrsg.): *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation. Dokumentation*

des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, London, 2004.

\*Piñeiro Iñiguez, Carlos: *Pensadores Latinoamericanos del Siglo XX. Ideas, Utopías y Destino*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.

\*Platón, *República*, Libro VII. En *Obras Completas T. VIII*. Texto bilingüe. Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela; Caracas, 1981.

\*Pöggeler, O.: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza, Madrid, 1986.

\*Popper, K.: *La miseria del historicismo*. Editorial Taurus, Madrid, 1984.

\**Popol Vuh, o Libro del Consejo de los Indios Quichés*. (Anónimo) Traducción de Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza. Edit. Losada, Buenos Aires 8ª edición, 1981.

\*Preciado, Beatriz: *Manifiesto contra-sexual*. Editorial Opera Prima, Madrid, 2002.

\*Quintanilla Coro, V. H.: *Descolonización educativa. Pedagogía, didáctica y currículo andinos y humanismos comunitario: devenir runa, devenir Jacke*. UMSA, Kollasuyo, Bolivia, 2008.

\*Reale, G.; Antiseri, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Tomo I Antigüedad y Edad Media*. Editorial Herder, Barcelona, 1995.

\*Reale, G.; Antiseri, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Tomo II Del Humanismo a Kant*. Editorial Herder, Barcelona, 1995.

\*Reale, G.; Antiseri, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Tomo III Del romanticismo hasta hoy*. Editorial Herder, Barcelona, 1995.

\*Rebellato, J. L.: "Bases para una Educación Alternativa", en *Cuadernos Latinoamericanos de Ecología Social*, Montevideo, Nº 1, CIPFE.

\*Restrepo, Eduardo: *Teorías Contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2004.

\*Ribeiro, D.: *Las Américas y la civilización: La civilización occidental y nosotros. Los pueblos testimonios*. Tomo I, Buenos Aires, 1969.

\*Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Editorial Arca-calicanto, Montevideo, 1972.

\*Ribeiro, D.: *La Universidad nueva. Un proyecto*. Editorial Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1973.

\*Ricoeur, P.: *Historia y narrativa*. Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

\*Ricoeur, P.: *La memoria, la historia y el olvido*. F.C.E., Buenos Aires, 2004

\*Robles, L. (Editor): *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Editorial Trotta, Madrid, 1992.

\*Rodríguez, S.: *Inventamos o erramos*. Monte Ávila Editores, Madrid, 1982.

\*Rodríguez, S.: *Bolívar*. Colección Bicentenario, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2008.

\*Rodríguez, S.: *Sociedades Americanas*. Editorial Ayacucho, Caracas, 1990.

\*Roffinelli, Gabriela: *Samir Amin y la mundialización del capital*. Campo de Ideas, Madrid, 2004.

\*Roig, A.: *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.

\*Rojas, R.: *Eurindia*. Vol. I. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.

\*Rojas, R.: *Eurindia*. Vol. II. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1980.

\*Rosa, Paolo: *La svolta sociologica nelle relazioni internazionali: tre approcci e tre filonidi ricerca*. Università degli Studi di Trento. Facoltà di Sociologia. Cuaderno 48. Trento, 2010.

\*Rosdolsky, R.: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*. Editorial Cuadernos de Pasado y Presente, nº 88, México, 1980.

- \*Rosdolsky, R.: *Génesis y Estructura de El Capital de Marx*. Editorial Siglo XXI, México, 1978.
- \*Rosetti, A.; Álvarez, M. (Coordinadores): *Derecho a la igualdad. Un análisis desde el método de casos*. Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. UNC, Córdoba Argentina, 2010.
- \*Rousseau, J. J.: *El contrato social o principios del derecho político*. Editorial Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.
- \*Said, E.: *Cultura e imperialismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.
- \*Said, E.: *Orientalismo*. Editorial Debate, Barcelona, 2002.
- \*Sanz, C.: *Australia. Su descubrimiento y dominación. Con la reproducción facsímil del memorial número 8 de Quirós en Español original y en las diversas traducciones contemporáneas*, Dirección General de Relaciones Culturales. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1973.
- \*Sartre, J.P.: *Esbozo de una teoría de las emociones*. FFyH-UNC, impreso en Buenos Aires, 1959.
- \*Sartre, J.P.: *Crítica a la razón dialéctica*. Losada, Buenos Aires, 1963.
- \*Scannone, J. C. (Editor): *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Gráfica Viel, Buenos Aires, 1984.
- \*Scannone, J. C.: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- \*Scannone, J. C.: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1993.
- \*Schiwy, F.; Maldonado-Torres, N.: (des) colonialidad del ser y del saber en Bolivia. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda. Cuaderno N° 1. Introducción W. Mignolo. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006.
- \*Sepulveda Cordubensis, J. Genessi: *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de M. Menéndez y Pelayo.
- \*Seu-Chu: *Los cuatro libros sagrados de Confucio y Mencio*. Editorial Franco-Ibero-Americana, Paris, 1927.
- \*Shotwell, James T.: *Historia de la Historia en el Mundo Antiguo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- \*Sousa Santos, B.: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- \*Sousa Santos, B.: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*. CLACSO, 2006.
- \*Sousa Santos, B.: *Una epistemología del Sur: La reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO, 2009.
- \*Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. FCE, México, 1958.
- \*Sternberger, D.: “La vieja polémica sobre el origen de la dominación”, en *Dominación y acuerdo*. Gedisa, Barcelona, 1992.
- \*Strauss, L.: *¿Qué es la filosofía política?* Guadarrama, Madrid, 1970.
- \*Strauss, L.: *Historia de la filosofía política*. FCE, México, 1992.
- \*Taylor, Ch.: *Las fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 1996.
- \*Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El Problema del otro*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1982.
- \*Tomás de Aquino: *Suma Contra los Gentiles*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.
- \*Trídico, Pasquale: *Istituzioni Economiche e cambiamento istituzionale tra vecchi e nuovi istituzionalisti*. Università degli Study Roma Tre. Dipartimento di Economia, Working Paper n° 58, Roma, 2006.

- \*Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso. T. II*. Emece Editoriales, Buenos Aires, s/d.
- \*Varsavsky, O.: *Obras escogidas*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983.
- \*Vattimo, G.: *El sujeto y la máscara*. Editorial Península, Barcelona, 1989.
- \*Vernant, Jean Pierre: *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Eudeba Buenos Aires, 1965.
- \*Vilar, P.: *Pensar la Historia*. Editorial Crítica, Barcelona, 2008.
- \*Vilas, Carlos (Comp.): *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.
- \*Villoro, L.: *El Estado Plural. Pluralidad de culturas*. Paidós UNAM, México, 2001.
- \*Voltaire: *Cándido o el optimismo*. Editorial Nuevo Siglo, Bogotá, 1994.
- \*Vygotsky, L.: *Pensamiento y Lenguaje*. Editorial La pléyade, Buenos Aires, 1985.
- \*Wallerstein, I.: *El moderno sistema mundial. La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Editorial Siglo XXI, México, 1979.
- \*Wallerstein, I.: *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750*. Editorial Siglo XXI, México, 1984.
- \*Wallerstein, I.: *Abrir las ciencias sociales. Informe a la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Editorial Siglo XXI, México, 1996.
- \*Wallerstein, I.: “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”. *New Left Review* n° 0, Madrid, Enero, 2000.
- \*Wallerstein, I.: *Conocer el mundo, Saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Edit. Siglo XXI, México, 2001.
- \*Wallerstein, I.: *Después del Liberalismo*. Editorial Siglo XXI, México, 2001.
- \*Wallerstein, I.; Holloway, J.; Sousa Santos, B.: *Debates en el Foro Social Mundial*. Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires, 2005.
- \*Wallerstein, I.: *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Editorial Contrahistorias, México, 2008.
- \*Walzer, M.: *Guerras justas e injustas*. Editorial Paidós, Barcelona, 2000.
- \*Weil, S.: *Espera de Dios*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1954.
- \*Wilhelm, R.: *Psicología de masas del fascismo*. Editorial Bruquera, Barcelona, 1980.
- \*Wolf, E.: *Europa y la gente sin Historia*. F.C.E., Buenos Aires, 1993.
- \*Yupanqui, Atahualpa: *El payador perseguido*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1978.
- \*Zabala Argüelles, M. del C.: *Jefatura femenina de hogar, pobreza urbana y exclusión social. Una perspectiva desde la subjetividad en el contexto cubano*. CLACSO, Buenos Aires, 2010.
- \*Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

## APÉNDICES

### 1- Reseña biográfica de E. Dussel<sup>1220</sup>

El 24 de diciembre de 1934 nace en la Paz Enrique Domingo Dussel Ambrosini. Dicha localidad fue un pequeño pueblo, actualmente con 9560 habitantes, que es la cabecera del departamento homónimo a 145 Km al este de la provincia Argentina de Mendoza, siendo la puerta oriental a la capital de esta provincia. E. Dussel estudia Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo entre el 1953 y el 1957 licenciándose con una tesina denominada: *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*. De 1957 a 1959 estudia en

<sup>1220</sup> Fuentes trabajadas para esta reseña: conversaciones con Alberto París; texto de Moreno Villa, Mariano: *Cronología de Enrique Dussel*, en Dussel, E.: *Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista *Anthropos* 180, 1998; Dussel Website currículum completo y breve; Enrique Dussel en [http://es.wikipedia.org/wiki/Enrique\\_Dussel](http://es.wikipedia.org/wiki/Enrique_Dussel)

Madrid doctorándose en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (Complutense). Su tesis doctoral dirigida por A. Millán Puelles, que es defendida en junio de 1959, se denominó: *El bien común. Su inconsistencia teórica*. Con este trabajo le da continuidad a lo planteado en su tesina indagando y defendiendo el humanismo integral de J. Maritain y su personalismo comunitario.

Luego comienza una larga experiencia de encuentros y relaciones con otros filósofos como X. Zubiri, J. L. López Aranguren, P. Laín Entralgo, J. Marías, etc. Entre 1959-1961 vive en Nazaret (Israel), donde trabaja como carpintero y en donde conoce al sacerdote francés Paul Gauthier quien le enseña al pobre como oprimido. Desde entonces el pobre y su historia serán el principal lente y paradigma hermenéutico de sus reflexiones filosóficas, históricas y teológicas. Comienza a estudiar hebreo y árabe, y 1961 se instala en Francia en donde estudia Teología e Historia en La Sorbona. Trabajó como bibliotecario para costearse estos estudios. En 1963 viaja a Alemania y en Munich conoce a Johanna Peters, con quien se casará poco después. Tienen dos hijos: Enrique (1965) y Susana (1986). En Alemania estudia historia con Joseph Lortz, con quien comienza los estudios para el doctorado en Historia de la Iglesia. Durante 1964-1966 viaja a estudiar al Archivo de Indias de Sevilla, con motivo de la realización de su tesis doctoral en historia, dirigida por Robert Ricard, que se titula: *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l' indien (1504-1620)* siendo publicada en 1970. En 1965 se licencia en Estudios de la religión en el Instituto Católico de París y en 1967 defiende su tesis doctoral en historia. Entre 1967-1968 consigue una beca para estudiar en México con Leopoldo Zea, pero regresa a la Argentina aceptando la invitación de la Universidad Nacional de Resistencia (Chaco) para ser profesor adjunto de antropología y de ética.

En 1968 es profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Entre la llegada a la Argentina y este cargo en Mendoza había comenzado una larga lista de publicaciones que podemos ver asentadas, según sus fechas correspondientes, en la bibliografía que he citado en este trabajo. En 1975, ya siendo uno de los principales fundadores de la filosofía de la liberación, es expulsado de la U. N. de Cuyo. Les clausuran la Revista de Filosofía Latinoamericana que habían fundado con J. C. Scannone y O. Ardiles. Los libros que había publicado son censurados y destruidos (guillotizados) en las editoriales, para que el 15 de Agosto de este año, tras un atentado de bomba que sufre en la casa, parta al exilio hacia México donde se naturalizará como mexicano con pasaporte N° G01964943. Siendo Profesor titular «C» en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México) recomenzando una ardua y prolífica labor. En 1976 fue Profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en postgrado de Estudios Latinoamericanos y en Ética en el Colegio de Filosofía. Comienza desde el exilio una lenta y meticulosa lectura sistemática de las obras completas de Karl Marx. A partir de 1976-1977 empieza otra etapa de reformulaciones de sus anteriores escritos y de nuevas publicaciones que ininterrumpidamente llegan hasta el presente. Aumenta la cantidad y la calidad de sus escritos conjuntamente con los encuentros, intercambios y diálogos con otros intelectuales como I. Levinas, P. Ricoeur, R. Rorty, G. Vattimo, Ch. Taylor, J. Habermas, I. Wallerstein, J. Holloway y los conocidos programas de diálogos con K. O. Apel coordinados por R. F. Betancourt.

Dussel es miembro de los siguientes organismos y revistas. Es fundador y Presidente en un extenso período de CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica). Miembro fundador y coordinador de la *Ecumenical Association of Third World Theologians* (AETWOT), y del Comité Ejecutivo de la *International Association of the Mission Studies* (IAMS). Fundador y Coordinador General de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), organismo miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP, Friburgo). Miembro fundador de la Revista de Filosofía Latinoamericana

(Buenos Aires). Pertenece asimismo al Comité de Redacción de varias revistas, como *Cristianismo y Sociedad*, (México), *Liberção-Liberación* (CEFIL, Campo Grande, *Mato Grosso do Sul*, Brasil); también colabora en la Revista Internacional *Concilium*. Ha colaborado con el llamado Equipo SELADOC (Servicio Latinoamericano de Documentación). Ha impartido cursos de más de un mes de duración en los siguientes lugares, entre otros: 1967 Instituto de Pastoral Latinoamericano (Quito, Ecuador). En 1971 Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). En 1973 *Mexican Cultural Center* (San Antonio, TX, USA). En 1981 Universidad de Freiburg (Suiza), en 1981 *Loyola University* (Saint Louis, MS, USA). En 1982 Universidad de Ginebra (Suiza). En 1987 *Notre Dame University* en la cátedra John O'Brien (Indiana, USA), semestre de invierno. En 1987 *State University of California* (Los Ángeles, USA), primavera. En 1989 *Union Theological Seminary* (Nueva York, USA), semestre de invierno. En 1991 *Vanderbilt University (Tennessee)*, profesor invitado para el semestre de invierno. Johann Wolfgang Goethe, *Universität der Frankfurt*, octubre-diciembre. En 1994 *Loyola University*, Chicago. También ha pronunciado numerosas conferencias sobre filosofía, teología e historia en más de 20 centros universitarios de EEUU, así como en la mayoría de los países Americanos y en más de una docena de naciones europeas como también en diversos estados de África y Asia<sup>1221</sup>.

Por otro lado E. Dussel ha sido reconocido con distintos títulos y premios, entre los que destacan: en 1981 el Doctor *Honoris Causa* en Freiburg, Suiza. En 1995 el Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Premio a la Investigación en el Área de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM (2000); Reconocimiento "Al Mérito Universitario" por la UNAM, Rectoría General (2002); Mención Honorífica del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, Caracas, Venezuela (2007) por la obra *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Vol. I; *The CPA offered the Frantz Fanon Prize 2009 to Enrique Dussel, for his Philosophy of Liberation, extraordinary scholarship, and work toward the decolonization and liberation of humankind* (2009). En 2010 es reconocido como Profesor Emérito de la UAM. En la bibliografía que he apuntado en este trabajo hay una lista completa y actualizada sobre su producción escrita en libros. Para mayor detalle sobre sus más de 400 artículos expuestos en diferentes eventos y publicaciones se recomienda consultar la página web que he citado en esta reseña.

## 2- Pequeño léxico de términos<sup>1222</sup>

### *Tabla de términos*

**Analéctica:** es un método o instrumento conceptual que intenta una superación del método dialéctico hegeliano negando su horizonte dominador, y a su vez, pretende avanzar sobre la dialéctica de Marx y los marxistas ortodoxos, afirmando, por ejemplo, momentos de mayor positividad, que vemos reflejado en la propuesta de construcción disciplinar de una ética y política de la liberación.

Dussel ubica a la ética-política como fundamentación de la ana-léctica no sólo en la situacionalidad histórica-filosófica única de Latinoamérica, sino también en un horizonte Global-Mundial escuchando la voz-clamor del Otro, evitando, de esta manera, recaer en un euro-centrismo en primer lugar, y en segundo término en un América-centrismo, África-centrismo o Asia-centrismo, que son las reacciones más próximas, las primeras que se tienen frente a ese

---

<sup>1221</sup> Para mayor detalle puede consultarse su currículum extenso en su página web citada anteriormente.

<sup>1222</sup> Fuentes con las que trabajo este pequeño léxico son: Bauer, Carlos: *La analéctica de Enrique Dussel: Un Método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. UNC, Córdoba, 2008; *Diccionario Crítico al eurocentrismo. Otra herramienta del nuevo pensamiento emergente*. UNC, Córdoba, 2011.

eurocentrismo que es definido como devastador con el desarrollo que posee y proyecta. En definitiva, el intento es de criticar y deconstruir para no recaer en estas particularidades del etnocentrismo que considera negativas ya que llevan a afirmar solipcistamente a unos pocos y a negar a muchos otros seres humanos en sus distinciones culturales.

Por eso para evitar este problema, la ética-política de Enrique Dussel se posiciona en el *otro como otro*, esto es, como víctima, pobre y oprimido en un diálogo intercultural para la construcción de una intersubjetividad antihegemónica, como posibilidad de cimentar una sociedad más justa y simétrica, y no como sucede actualmente con nuestras sociedades eurocentradas, en una de sus características intrínsecas, que es la de estar extremadamente divididas en su interior, que tienden a excluir y excluyen, de hecho, permanentemente.

Es un método alternativo-alterativo crítico no eurocéntrico, como una vía opcional para la construcción de una propuesta crítica. Este es un método histórico-filosófico abierto, que posee una confluencia de diversos principios y criterios, en el cual, su ciencia y sentido consisten en seguir construyendo un camino hacia la liberación que significa una institución futura, como comunidad más justa de inclusión en una época global, y no de exclusión como acontece hoy.

**Arquitectónica de la ética:** es comprendida como un momento de multifundamentación para las instituciones, posibilitando una base común de simetría ética. En el marco del diálogo entablado con K. O. Apel en *Eichstaett* (Alemania), en abril de 1995, la arquitectónica expuesta por Dussel consta de dos áreas. Cada área trabaja con tres principios:

° La primera área es la construcción del bien o de la eticidad.

a) Define la universalidad del principio material, estableciendo que es un momento necesario pero no suficiente.

b) Por considerarla una dimensión procedimental de aplicación del principio material, *reinterpreta* el sentido de las morales formales y su principio moral formal universal.

c) Con el principio de factibilidad ética integra y subsume el nivel de razón instrumental con lo que se concluirá la construcción de la eticidad o la consecución del bien.

° La segunda área, como desarrollo de la eticidad, es la ética crítica.

d) Con el principio crítico-material, que desde las víctimas, dominados y/o excluidos, y con los aportes de los críticos trabajados, señala la necesidad de las mediaciones temático-científica, y el dirigirse al momento material-económico de toda ética de contenido.

e) Con el principio moral crítico de la intersubjetividad antihegemónica, en donde ya integró positivamente el pensamiento falibilista de Apel, se encarga de mostrar el nacimiento de una nueva consensualidad-intersubjetiva de las víctimas que son mayorías dominadas y excluidas, dominación y exclusión que es justificada por los sistemas-materiales-hegemónicos. Todo este nivel es denominado de moral-formal-crítica.

f) Logra de-construir el sistema hegemónico que integrando el proceso ético-material y moral-formal consensual con la factibilidad transformadora o de liberación, construye por transformaciones críticas posibles, normas, actos, instituciones, un nuevo orden en los diversos frentes críticos como son lo ecológico, político, económico, pedagógico, de género, etc. El principio de consensualidad en la institución de la argumentación tiene que estar a la base de las transformaciones-construcciones, que por ser lo nuevo no es re-construcción, superando en mucho, según el autor, a la *frónesis* aristotélica, que quedaría reconocida, igualmente, con una validez a nivel monológico-individual.

De esta forma articula seis principios desde donde se des-centra el fundamentalismo excluyente de las demás éticas modernas-posmodernas eurocéntricas, para así pasar a un nuevo orden futuro posible o factible.

**Arquitectónica política:** es comprendida como un momento de multifundamentación para las instituciones, posibilitando una base común de simetría política. Esta etapa posee dos partes o niveles con tres momentos, principios, tesis o condiciones en cada una de ellas. La primera parte o nivel se denomina *política fundamental*, y la segunda parte o nivel es el de la *política crítica*. De esta forma se subsume la arquitectónica ética (véase) con sus dos áreas y tres principios cada una, a la construcción del nuevo mapa, de la nueva maqueta política arquitectónica crítica tendiente a su consecución fáctica en y por el *ethos*.

Así la política arquitectónica crítica, a través del movimiento dialéctico en su momento analéctico, como nueva situacionalidad anadialéctica, que no es el movimiento de *corsi y recorsi* que es el movimiento de la dialéctica de 'lo mismo', se vuelca *en, desde, para, por y con* el *ethos* de liberación, posibilitando según los nuevos criterios, una simetría de la vida humana en comunidad para la comunidad y para la humanidad.

**Falacia desarrollista:** este concepto no es sólo sociológico o económico, sino que también es un concepto filosófico fundamental con el que se alude al aspecto de la universalización de la razón. Se trata de una concepción de desarrollo material y **racional** que siguió y habrá de seguir Europa, y que deberá ser asimilado de igual manera por toda la humanidad, es decir, universal, planetariamente, en-globando a todas las culturas. Dicho planteo consiste en una posición ontológica que pretende imponerse a todas las naciones. Con ello se pretende brindar contenido filosófico a lo que fué pensado de manera crítica e histórica-económicamente, por ejemplo, por la Teoría de la Dependencia. No se trata sólo de un proceso de fuerzas económicas, sino también de un proceso racional-irracional eurocéntrico.

**Filosofía de la liberación:** es un movimiento intelectual heterogéneo que comienza a gestarse a fines de la década del sesenta (1969) entre pensadores de Córdoba, Mendoza, San Juan, Buenos Aires etc., pero que se presenta formal y públicamente en Alta Gracia en el II Congreso Argentino de Filosofía realizado en 1971. Se trata de un contexto situado políticamente en Córdoba, a nivel nacional, y por influencia de otros sucesos latinoamericanos y mundiales. Es un campo político caldeado, ya que había sucedido la masacre de *tlatelolco* en México en el 68, el mayo francés en el 68, el cordobazo en el 69 y el viborazo en el 71 etc. Este movimiento se sumará a las demás corrientes críticas, como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la sociología de la liberación, etc. que pretende repensar situada y críticamente el mundo en el que se está inserto.

Esto se debe a que también era preciso liberar a la filosofía, asociándola con las demás ciencias para que diera cuenta de la propia realidad en la tarea que le competía, poniéndola al servicio de los países pobres, oprimidos, víctimas y periféricos, en fin, éste era y es el espíritu de aquel grupo y de Dussel.

**Frentes de liberación:** se trata de un horizonte conformado por los diferentes movimientos y sujetos críticos emergentes que pueden articularse entre sí. El proyecto ético-político de liberación es antifetichista-desmitificador y con ello tendiente a conformar frentes organizados para la lucha, brindando garantías de viabilidad a los demás proyectos de liberación prácticos y parciales, posibilitando formar conjuntos denominados *frentes de liberación*. A saber la liberación de la mujer queda fundada en el antifetichismo radical, que incluye el antifetichismo fálico, la liberación del hijo, de las clases oprimidas en su cultura y la misma cultura de las naciones dependientes correspondientes con los antifetichismos pedagógico y político, que integrados en bloque conforman frentes críticos.

**Hegemonía analógica:** es un concepto de carácter político en el que aparece el pueblo como bloque heterogéneo pero articulado, siendo de esta manera un nuevo actor político con

presencia en la escena histórica, operando los cambios necesarios para los nuevos modelos de institución. No se trata de un sujeto popular sustancial fetichizado. Se trata del pueblo que emerge en la realidad social cuando ha tomado conciencia explícita de su hegemonía analógica, esto es, cuando puede operar transformaciones desde las distintas reivindicaciones de los diversos sujetos oprimidos. Dicho concepto conserva en la unidad política la distinción de elementos de los sujetos excluidos, no intentando homogenizar, ni borrar las diferentes reivindicaciones, ya que de hacerlo puede significar el continuar imponiendo una parte y marginar a otros sujetos.

***Inédito viable:*** este concepto alude a un acontecimiento inédito, todavía no conocido ni vivido claramente, pero ya soñado e imaginado. Cuando se torna en *percibido destacado* por los que piensan utópicamente, entonces, comienza a saberse que el problema ya no se trata sólo de un sueño, sino que puede hacerse realidad. Así, cuando los sujetos conscientes quieren, reflexionan y actúan para derribar las *situaciones límites* que los/las atan y obligan como a casi todos y todas a *ser menos*, lo *inédito viable* comienza a dejar de ser meramente inédito para pasar a realizarse desde sus sueños, planes y anuncios que pueden ser concretados. Por consiguiente, en la realidad social, son esas barreras impuestas por las *situaciones límites* las que, aún cuando no impiden - después de percibidas destacadas- a algunos a soñar su sueño, prohíben a la mayoría la realización de la humanización y la concreción del SER-MÁS<sup>1223</sup>.

***Materiell-material:*** son términos que permiten recuperar, distinguir y ampliar un contenido que en nuestro idioma se pierde y restringe. Enriquecemos significativamente nuestro lenguaje incorporando dicho contenido. El cuerpo humano en este sentido es *material* (en alemán con <a>: contenido último). Véase nota 42, p. 218 en la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998). Incluso agregaríamos lo que Dussel sostiene en la nota 283 de p. 161 en *op. cit.* con respecto a que Marx conoce la diferencia entre *material* (con <a>: *Inhalt*) y *materiell* (con <e>), y de acá Dussel nos deriva, por ejemplo, a los manuscritos del 44 en los que escribe: “(...) de su riqueza y su miseria espiritual y material (*materiell*), todo el *material* (material) para esta formación (...)” (Marx, 1956, t. 1, 542; trad. cast., 150-151). En el primer caso es materia física; en el segundo caso, contenido. Todo esto no es un tema menor para la *Ética de la Liberación* ya que le interesa el concepto **en su segunda acepción**, como contenido, ya que es una ética de contenido como la desarrollaremos. También es desde donde Marx será asumido con total provecho en esta ética, luego del giro que el autor realizara con respecto al filósofo de Tréveris. Sostenemos que no es un tema menor ya que forma parte de una de las tesis que atraviesa toda la obra citada, afirmada como tesis 10 en el apéndice de la *Ética* en pp. 621-622, en la cual expone sintéticamente que *Material* (con <a>) en alemán significa <material>, como contenido (*Inhalt*) opuesto a formal, en cambio *Materiell* (con <e>) significa <material> como materia física, opuesto a, por ejemplo, mental o espiritual. El materialismo de Marx obviamente, nos dice Dussel, es material con <a>, ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no, dice el autor, la del materialismo de la naturaleza de Engels, pero con el que se articula, afirmamos nosotros. No es de ninguna forma la del estalinismo posterior. (Esto puede verse en Dussel, *La producción teórica de Marx*, 1º edic. 1985, pp. 36-37).

***Metáfora espacial de la exterioridad:*** el término exterioridad, a partir de 1979, es re-pensado por Dussel como una metáfora espacial válida para todos los niveles de la práctica, y no como una categoría ontológica cerrada. Dicha metáfora o concepto afecta los niveles de la erótica, la pedagógica, el antifetichismo, la política, la economía, la ecología etc. y los permite repensar de manera crítica como nuevos espacios éticos reconfiguradores para una nueva política. En cada uno

---

<sup>1223</sup> Freire, P.: *La Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del Oprimido*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 195.

de estos ámbitos se desarrollan conceptos filosóficos-éticos-políticos-económicos propios y a su vez interrelacionados que posibilita llevar a cabo un proceso de resemantización de dichos ámbitos.

**Método anadialéctico:** dicho método afirmando primero a los otros excluidos niega la negación, y de esta forma emprende el camino del pensar y *hacer* desde una totalidad dada a una totalidad futura. No se trata de una utopía irrealizable, sino de un modelo realizable, ya que los otros existen, son reales-históricos y las garantías perennes de anhelar otras formas de vidas que lo posibiliten y no que los maten.

**Momento analéctico:** esta expresión vincula la analéctica de Dussel con la dialéctica de Marx y la distancia de la dialéctica opresora de Hegel. Antes de 1975 la analéctica aparecía enfrentada a las dos dialécticas, pero como reconoce Dussel con respecto a Marx, se debió al desconocimiento que poseía del mismo. Luego de 1975 y de un estudio sistemático y profundo de las obras del filósofo de Tréveris, es que logra descubrir su proximidad con dicha filosofía. A raíz de la influencia proporcionada por el giro marxista, en la segunda edición de *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá 1980), Dussel cambió la palabra método analéctico por **momento analéctico**. La intención del filósofo era avanzar en precisión sin variar el fondo. La afirmación de la exterioridad es, para él, el primer momento originario de una dialéctica que no será sólo negativa, sino positiva, como pretende el filósofo argentino. El otro como otro, como nuevo, como distinto, es el punto de partida, es la prioridad en el proyecto de liberación. Criticando el horizonte del ser totalizador del sistema, podemos acceder a la exterioridad del otro como oprimido.

Esto es posible a través del **momento analéctico** como inicio del método dialéctico crítico, resemantizado por Dussel como **método anadialéctico**, que parte del concepto de exterioridad que es ético por excelencia y crítico por antonomasia, porque se funda en la exterioridad crítica con respecto a la totalidad opresora, afirmando a los otros como prioridad ética para la creación de nuevas instituciones no cerradas, sino finitas, perfectibles.

**Multiculturalismo:** es una corriente de pensamiento desarrollada por el filósofo canadiense C. Taylor. La diversidad cultural aquí, al igual que en el **comunitarismo** (A. MacIntyre EE.UU) aparece subsumida en un solo orden económico. De esta manera la diversidad cultural es posibilitada en la medida de que forme parte del orden propuesto. En este marco se posibilitan nuevas y silenciosas alternativas a su exterminio directo. Por otro lado y en este contexto dicha diversidad adquiere un atractivo turístico, más aún que una posibilidad real de su desarrollo propio. Estos proyectos comenzaron a ser pensados por países que necesitaban conseguir una cohesión para sus proyectos utópicos artificiosos de Estados Nación monolíticos como lo fueron EE.UU y Canadá, y que en su momento mantuvieron una relación periférica con respecto a los países desarrollados de Europa. Hoy Europa adopta un multiculturalismo-comunitarismo *sui generis* (comunidad ideal - Habermas-, comunidad trascendental -Apel-). En este tipo de sociedades se puede encontrar una diversidad muy amplia, hasta el punto que dichas naciones se jactan de su multiculturalidad, pero en realidad dicha diversidad aparece subsumida en un solo orden económico, llámese Capital, sistema-mundo, de mercado, trasnacional, multinacional etc.

**Pluriculturalismo:** impulsa la práctica de liberación de las diversas culturas sometidas a un *régimen económico* único que los subsume y oprime. Dicho *régimen económico* modifica su superficie (máscara) pero no su fondo o fundamento (dinero), es decir no reconoce al *otro como otro*, sino sólo para la propia utilidad. El pluriculturalismo modifica el fondo y la superficie, ya que reconoce al *otro como otro*, evitando de esta manera la confusión con el multiculturalismo. Distinguir hoy, entre, multiculturalismo-comunitarismo-comunidad ideal y trascendental, del pluriculturalismo, es tan importante, como lo fué en su momento distinguir entre una dialéctica (Hegel), y la otra (Marx).

En el pluriculturalismo cada cultura debe poder desarrollarse desde sus propios parámetros de económicos, de amparo, de espiritualidad sin oprimir a otros.

**Pobre:** como concepto ético-político, indicaría exactamente la negatividad de un sujeto explotado por el sistema, hambriento, es decir, no beneficiado de los bienes producidos por él. Por otro lado, y en un proceso de concientización de su explotación y exclusión, se presenta como un sujeto con tiempo libre subversivo como subjetividad libre histórica y utópica con respecto al sistema, para momentos revolucionarios, de cambios y transformaciones de las instituciones opresoras.

**Política crítica:** para Dussel una filosofía política que reflexione sobre la realidad histórica no puede dejar de incluir el nivel de contenido *material*, por lo tanto su intento de filosofía política incluirá este aspecto como guía de sus reflexiones. La *ratio política* que propone el autor no excluye en ningún momento el nivel práctico *material* (ecológico, económico, cultural). Ambos niveles son fundamentales y perfectamente articulables para concebir una política material crítica más allá de las políticas antecesoras reductivas. Dice E. Mendieta, la política es el arte práctico (*phronesis*) de vivir juntos. Si hay víctimas, la política se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que la verdadera política debe ser acompañada por una filosofía política crítica que desde el principio vea al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo<sup>1224</sup>.

**Simetría:** este concepto es concebible desde la concepción *material* de contenido ético, que experimenta una proximidad originaria de procreación articulada debidamente a los principios formal y fáctico. Se trata del horizonte de la vida humana en su poder producir, reproducir, desarrollar y proyectar dicha vida en comunidad. Esta proximidad es la estructura antropológica que define la responsabilidad ante el otro en la procreación, que es metafísica para Levinas, ética-biológico para Dussel. Así la proximidad define la relación entre personas y las va haciendo como tal. Esta estructura es con la que el humano/a está troquelado antes incluso de llegar a ser un *yo*, como también para su posibilidad posterior de desarrollarse dada la dinamicidad del principio-vida. Sin proximidad no hay comunidad, sin comunidad no hay *praxis*, sin *praxis* no hay discurso.

Luego este horizonte de humano/a-humano/a es el que determina el horizonte Humano/a-Naturaleza. La *proxemia* es la relación que define la aproximación a las cosas. Mientras que la *poiesis* (tecnológica) es la acción que a través del *trabajo* realiza el humano/a en la naturaleza y por el cual la *mera cosa* cobra sentido y un valor, así se transforma en mediación. Dicha prioridad ética frente a la ontología también supo descubrirla, con anterioridad, Marx en la económica como actividad. De ahí toda la influencia ético-práctica para la construcción política económica en el caso de Dussel. Mediar la simetría-proximidad por la tasa de ganancia, y no la ética crítica, es en realidad des-mediatizarla y violarla, además de anular el cara-a-cara, el boca-a-boca, encubriéndolo en un proceso de fetichización permanente (el infinito malo-negativo de Hegel). En este ámbito sólo hay mera sociedad ganancial con fines de lucro y no comunidad. En la simetría no se trata de que no hay mediaciones y que todos desarrollen la vida de la misma manera, sino de que puedan desarrollarla en proximidad, en comunidad y no reducidos objetos consumidores de objetos a consumir, des-mediatizados por un interés ganancial inhumano y antiecológico.

**Trans-modernidad:** el proyecto de trans-modernidad, para el filósofo argentino, se *realiza* por medio de una política de la liberación debidamente articulada a la ética de la liberación. Este concepto es propuesto para el objetivo de superación de la modernidad. Tampoco se lleva a cabo desde una visión postmoderna. Dussel plantea una alternativa distinta en cuanto a que están

---

<sup>1224</sup> Mendieta, E., "Introducción: Política en la era de la Globalización: crítica de la razón política de E. Dussel, en Dussel, E.: *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 34.

presentes los otros como diversidad subjetiva y a su vez articulados en frentes críticos, marcando el ritmo de una nueva comunidad real-histórica integradora e inclusivista y no en una comunidad artificial solipcista sociable-insociable que sólo necesita del otro para expoliarlo. De esta forma, Dussel se propone suturar el abismo entre la ética y la política, o el irracionalismo de la inconmensurabilidad de estos dos campos escindidos por la modernidad, e incluso la postmodernidad que no logró proponer opciones constructivas para tal fin. La propuesta es realizada desde el otro como otro, que se lanza a una nueva época que se denomina **Trans-modernidad**, y que se dirige a criticar como irracional la violencia de la modernidad y post-modernidad. Dicha crítica se posibilita, en este caso, a través de la *afirmación de la razón de los otros* que es con las cuales se construirá el nuevo futuro, el nuevo todo ana-lógico. Desde la afirmación de la razón del otro se hace imperioso y necesario negar la negación del mito de la modernidad. Recordemos que aquí no se trata de la simple dialéctica ontológica hegeliana, sino de la dialéctica marxista pero ahora situada, no ya en el centro sino en la periferia, lo que arroja un *nuevo momento* de esa dialéctica, ahora *transmoderna*. Concebir la trans-modernidad como proyecto mundial de liberación no implica un proyecto universal unívoco, que no es, sino la imposición violenta-hegeliana sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como si fuera la humanidad en general. El proyecto transmoderno implica que la alteridad, que fué co-esencial de la modernidad, pero negada en toda la historia del sistema-mundo, esta vez se **realice** en la justicia, la libertad, el alimento, el vestido, el techo, en una ecología sana etc. de sus posibles proyectos.

**Universalidad analógica:** es un concepto básico para entender el proyecto de transmodernidad. Universalidad analógica se refiere al *todo* de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes **distintas** integrantes, sin perder la particularidad cultural, pudiendo participar simétricamente de una comunicación sin fronteras de nacionalismos cerrados. Con ella, Dussel niega la homogeneidad de la humanidad sumergida en el imperio, y plantea, a nuestro parecer, más que la patria grande de un Simón Bolívar, una Cultura o *Ethos* Mundial en la libertad analógica donde una parte no impera sobre la otra, además de una solidaridad de las partes mundiales responsabilizadas por dicha lógica analógica con pretensión de larga duración. Por esta razón no hay filosofía universal abstracta, unívoca sin más. Dussel, con esto, sostiene que hay *filosofías*, la de cada filósofo crítico, la de cada pueblo, no incomunicables, sino comunicadas analécticamente, en donde la palabra de cada filosofía es ana-lógica, tensionante y complementaria para la liberación de la dominación.

**Utopía factible:** desde una visión clásica este concepto puede ser interpretado como meramente contradictorio. No es esa la intención de nuestro filósofo, sino el apostar y aporta a revitalizar el pensamiento utópico de una manera distinta y constructiva. A dicho término hay que interpretarlo en Dussel, como un proyecto ético-político, y que también es llamado transmoderno (véase). Con todo ello no se pretende resolver de forma sustancial o a-histórica la permanente tensión entre lo establecido y lo creativo, pero mucho menos se procura reducir las posibles propuestas críticas a una mera contradicción de términos irrealizables. Se mantiene la tensión creativa utópica entre los postulados que sirven para realizar y lo realizable que sirve para caminar, pero esta vez, con una mayor cuota de efectivización a través de una ética-política elaborada. Es un término que está emparentado con el inédito viable (véase). Por otro lado la utopía, en Dussel, es radical, porque lisa y llanamente está fundada en el otro oprimido, y es factible porque es este otro el que puede llevarla a cabo, reclamando la justicia de que lo dejen vivir en paz con pan y trabajo digno en su propio mundo, sin dominación aculturadora. Por otro lado, como el *corpus* en el que este término está inserto es de carácter concreto, esto es, ético-político y económico-ecológico, en mi caso particular, y para evitar confusiones, le

llamo con mayor concreción modelo de inclusión realizable o posible, *eutopía*, *biotopía* etc. que serán empleados como sinónimos.